
Theologische Quartalschrift


777




777



Theologische

Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Hefele, D. Zukrigl, D. v. Aberle,
D. Himpel und D. Kober,

Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Neunundvierzigster Jahrgang.

Erstes Quartalheft.



Tübingen, 1867.
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Druck von H. Laupp in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Das altspanische Kirchenrecht
(Collectio canonum ecclesiae Hispanae).
Untersuchung über den Ort und die Zeit seiner Entstehung.

Von Dr. Gams.

Das alte spanische Kirchenrecht, welches mit Unrecht den Namen des Isidor von Sevilla trägt, ist von Toledo aus verbreitet worden. Es war die offizielle Sammlung des für Spanien geltenden Kirchenrechts, welche von ganz Spanien, mit Einschluß von Septimanien, recipirt, und welche namentlich auf den größtentheils zu Toledo gehaltenen Synoden anerkannt wurde und war.

Daß die Sammlung in Spanien selbst entstanden sei, wird von Niemand bezweifelt. Dagegen ist die Frage über Zeit, Ort und Verfasser noch unentschieden, gleichsam noch unberührt. Diejenigen, welche dem Isidor von Sevilla die Autorschaft absprechen, und dieß sind namentlich die deut-

schen Schriftsteller, haben sich für keinen andern Verfasser ausgesprochen oder entschieden.

Seit Jahren war ich der Ueberzeugung, daß die Sammlung in Toledo, und im Interesse der Ansprüche der Kirche von Toledo auf den Primat von ganz Spanien entstanden sei, aber über die Zeit der Entstehung schwankte ich zwischen den Jahren 589 bis 690. Nunmehr aber glaube ich annehmen zu dürfen, daß die Sammlung im Jahre 610—611 durch den Bischof Aurasius von Toledo, oder in dessen Auftrag durch einen Cleriker der Kirche von Toledo angefertigt worden sei. Die Sammlung besteht aus 103 päpstlichen Dekretalen, und aus 63 Synoden. Da die Sammlung des Dionysius Eriguus von dem spanischen Sammler benützt worden ist, so muß letztere nach dem Jahr 544 entstanden sein. Schon vor dem Jahr 544 hatte die spanische Kirche einen ihr eigenthümlichen Codex canonum, der auch die spanischen Provincialconcilien, und die an spanische Bischöfe gerichteten päpstlichen Decretalen enthielt. Diese älteste Sammlung enthielt anfänglich wahrscheinlich nur die Canonen von Elvira, Nicäa, Ancyra, Neucäsarea und Gangra. Es kamen später dazu die Canonen von Sardika in dem lateinischen Original, und noch später aus einem vermehrten griechischen Codex die Uebersetzung der Canonen von Antiochien, Laodicäa, Constantinopel und Chalcedon. Durch den langen Gebrauch war dieser Codex canonum eine solche Auctorität in Spanien geworden, daß es nicht mehr räthlich schien, dieselbe durch eine andere, wenn auch bessere Uebersezung der griechischen Synoden zu beseitigen. Die Existenz dieser ältern Sammlung ist außer Zweifel, es hat sich aber kein Exemplar derselben mehr erhalten. — Diese ältere Sammlung ist nicht mit den sog.

84 Capitula des Bischofs Martin von Braga zu verwechseln. Beweisen wir nun, daß unsere Sammlung in Toledo, und im Interesse der Machtansprüche dieser Kirche entstanden sei. Wir beweisen es aus den päpstlichen Decretalen dieser Sammlung.

§. I. Die Sammlung entstand zu Toledo.

Als erste ächte Decretale wird gewöhnlich der Brief des Papstes Siricius an den Metropoliten Himerius von Tarraco, vom 10. Febr. 385, bezeichnet, welcher in der Decretalensammlung des Dionysius zuerst steht. In der spanischen Sammlung steht dieser Brief als der dritte. Himerius wird hier Eumerius genannt, und der erste einleitende Saz ist umstellt, wodurch jedoch im Sinne keine Aenderung entsteht. In der spanischen Sammlung geht aber der ächte Brief des Papstes Damasus an den Bischof Paulinus von Antiochien voraus, vom J. 378, mit dem Anhange der römischen Synode von 378 gegen die Apollinaristen, Sabellianer, Eunomianer, Macedonianer, Photinianer, der hier vielleicht Aufnahme fand, weil Damasus ein Spanier war. Unsere Sammlung aber theilt noch zwei weitere Briefe des Papstes Siricius mit, die bei Dionysius nicht stehen. Den 30 (31) Decretalen des Papstes Innozenz I., welche bei Isidor und in der spanischen Sammlung stehen, folgt in der leztern noch ein Brief des Innozenz „ad universos episcopos in Tolosa", welcher für unsere Beweisführung fast entscheidend ist. Der Brief ist wahrscheinlich im J. 404 geschrieben. Zwischen dem vollständigen Briefe des Papstes und dem Briefe in der spanischen Sammlung ist aber ein großer Unterschied. Hinweggelassen in der Sammlung sind alle diejenigen Stellen,

welche einer andern Kirche, als der von Toledo, ein Metropolitanrecht einzuräumen scheinen könnten. Statt der ächten Ueberschrift: Innocentius universis episcopis in Toletana synodo (vom J. 400) constitutis dilectiss. fratr., in Domino salutem — liest unsre Sammlung: Ad universos episcopos in Tolosa — ferner: in Tolosana synodo constitutis und statt dilectiss. — dulcissimis. Das war wohl kaum Gedankenlosigkeit und Unwissenheit, es war wohl Vorbedacht. Im J. 610 hatte man an dem Rangverhältniß, in welchem der Bischof von Toledo unter den Toletaner Vätern des J. 400 unterschrieben, kein Wohlgefallen. Der Bischof Asturius von Toledo war in jener Synode von 19 Bischöfen als der eilfte unterzeichnet, während der Metropolit Patruinus von Emerita daselbst den Vorsitz geführt, wenigstens als der älteste Metropolit zuerst unterzeichnet hatte. Der Sammler will sich aber doch den Anschein geben, als theile er den ganzen Brief des Papstes mit; denn er hat seinen tendenziösen Auszug auch in die sechs Abschnitte getheilt, in die der unverkürzte Brief zerfällt. Nur den ersten Satz der Einleitung theilt unser Sammler, und diesen willkürlich verändert mit. Dann läßt er das ganze erste Kapitel mit 4 Abschnitten, sowie das 2. und 3. Kapitel des ächten Briefes ganz aus. Warum dieses?

Die Einleitung erzählt, der Bischof Hilarius, welcher der Synode vom J. 400 angewohnt, sei klagend über die kirchliche Lage Spaniens nach Rom gekommen. Hilarius kam nach Rom, weil er Metropolit war, und zwar wahrscheinlich Metropolit der carthaginensischen Provinz, als welcher er das Recht wie die Pflicht hatte, für die Ausführung der Beschlüsse von Toledo zu sorgen; er war wahrscheinlich Bischof von Carthagena, jedenfalls nicht von Toledo. Seiner

Reise nach Rom durfte man in Toledo keine Erwähnung thun, es sollte ja vergessen werden, daß Toledo nicht von Anfang an Metropole war. — Ausgelassen wird ferner, daß die bätischen und carthaginensischen Bischöfe (d. h. wohl nur zum Theil) sich von der Gemeinschaft der übrigen getrennt haben, wegen der Annahme der vordem priscillianischen Bischöfe, des Dictinius und des Symphosius von Astorga. Dieß war sicher eine Frucht des schismatischen Saamens, den Gregor von Elvira, ein Anhänger des Lucifer von Cagliari, im südlichen Spanien so lange und so beharrlich ausgestreut hatte. Auf Lucifer weist Innozenz I. gerade hin.

Uebergangen ist ferner die Angelegenheit der Bischöfe Rufinus und Minicius, des lezteren in der Provinz von Tarraco. Rufinus, in der Provinz Carthaginensis, hatte Bischöfe ordinirt, da doch Hilarius als Metropolit allein das Recht dazu hatte. Rufinus hatte auf der Synode zu Toledo im Jahr 400 Verzeihung erbeten und erhalten, aber sich nicht gebessert. Unser Sammler aber hatte ein starkes Interesse, darüber zu schweigen, daß ein anderer Metropolit, als der von Toledo, jemals existirt habe. Uebergangen ist ferner die Stelle, die sich auf einen Bischof Johannes bezieht, der durch Gesandte sich mit den Beschlüssen von Toledo einverstanden erklärt, später aber anderer Gesinnung geworden war.

Im 4. Kapitel geht der Brief des Papstes zu den ungiltigen Bischofswahlen in Spanien überhaupt über, und diesen Theil desselben giebt unser Sammler, weil sein Inhalt unverfänglich ist. Nur die Stelle ist ausgelassen, welche sich speziell auf Gregor, den Metropoliten von Emerita bezieht, vielleicht weil Gregor der Nachfolger des Patruinus, des

Vorsitzenden auf der 1. Toletaner Synode, genannt wird. Mit geringen meist grammatikalischen Abweichungen wird nun der ächte Brief des Papstes bis zum Schlusse mitgetheilt.

Schon Coustant, der Herausgeber der epistolae pontificiae bis auf Innozenz III. (1721), hat auf diese Auslassungen in der spanischen Decretalensammlung hingewiesen, indem er sagt: „adeo, ut solis retentis generalibus decretis, caetera quae ad causas personasve singulares attinent, suppressa sint." Eine solche Verstümmlung hatte der Brief des Papstes Siricius an Himerius von Tarraco nicht erfahren, weil sein Inhalt für die Ansprüche der Toletaner nicht verfänglich war. Unser Sammler aber, indem er auch den verstümmelten Brief in 6 Abschnitte theilt, und sonst nirgends seine Auslassungen andeutet, will klärlich die Meinung erwecken, als theile er den ganzen Inhalt desselben mit, und will jene Bestandtheile desselben vergessen machen, die in und für Toledo bedenklich gewesen wären, was ihm auch vollkommen gelang.

Nun folgen in der Decretalen-Sammlung des Dionysius Eriguus zwei Decretalen des Papstes Zosimus, welche sich ebenso in der spanischen Sammlung finden. Es folgen die 2 Decretalen des Papstes Bonifazius, nebst seiner Bitte an den Kaiser Honorius vom Jahr 420 und dessen Erwiderung über die Wahl der römischen Päpste. Es folgen die drei Briefe des Papstes Coelestin I. in beiden Sammlungen gleich. Von dem Persönlichen, das dieselben enthalten, ist nichts ausgelassen, obwohl es sich nicht auf Spanien bezog und für spanische Leser um so weniger Interesse haben konnte.

Von Papst Leo I. und seinen Zeitgenossen theilt die spanische Sammlung 39 Aktenstücke, Dionysius nur 6 mit.

Es findet sich in der spanischen Sammlung der ganze Briefwechsel, welcher sich auf die Synode von Chalcedon und die Häresie des Eutyches bezieht, und insoferne eine Ergänzung der — im ersten Theile der Sammlung — mitgetheilten Akten dieser Synode ist, im Ganzen 36 Briefe.

Es folgt in der spanischen Sammlung der vollständige Brief des Papstes Leo I. vom J. 447 an den Bischof Turibius von Astorga, den damaligen Metropoliten der Provinz Galizien und Asturien, über die Priscillianisten in Galizien und die Manichäer in Rom, dessen Inhalt den Ansprüchen Toledo's in nichts präjudicirt, und welcher den — im ersten Theile der Sammlung — mitgetheilten 2 Briefen des Bischofs Montanus von Toledo — c. 527 an (einen andern) Turibius als Commentar zur Seite steht.

Von den in unsrer Sammlung noch folgenden 29 Decretalen bezieht sich die Mehrzahl auf Spanien, und findet sich nicht bei Dionysius, der nur noch im Auszug Decrete der Päpste Gelasius und Anastasius mittheilt.

In der spanischen Sammlung aber folgen die Briefe und Aktenstücke des Papstes Hilarius vom J. 465, welche eine Erwiderung der Anklagen und Anfragen des Metropoliten Ascanius von Tarraco und der Bischöfe dieser Provinz sind (worüber das Nähere in meiner K.G. von Spanien steht); die Anfragen und Antworten der Spanier sind natürlich weggelassen. Daran reiht sich der kurze Brief des Papstes Simplicius an den Metropoliten Zeno von Sevilla, ohne Zweifel geschrieben vor dem Untergange des weströmischen Reiches, worin derselbe zum Vicarius des römischen Stuhles für Spanien aufgestellt wird. 4 (resp. 3) Briefe des Papstes Felix III. (483—492) folgen, darunter ein harmloser Brief an denselben Bischof

Zeno, worin von dem römischen Vicariate nicht mehr geredet wird.

Es ist auf den ersten Blick auffallend, warum Felix über das von seinem Vorgänger dem Zeno übertragene Vicariat nichts sagt, und man könnte dieses Schweigen für ein stillschweigendes Zurückrufen jener Uebertragung halten. Neben der persönlichen Tüchtigkeit des Bischofs Zeno ist wohl bei dieser Uebertragung der Umstand maaßgebend gewesen, daß bis zum Sturze des weströmischen Reiches im J. 476 Sevilla die offizielle römische Hauptstadt von Spanien, und Siz des weltlichen Vicarius war. Papst Simplicius regierte in dieser Zeit. Sein Brief an Zeno, welcher kein Datum trägt, mag also vor dem J. 476 geschrieben sein. Mit dem Falle des Westreichs kam auch Sevilla als römische Hauptstadt Spaniens in Wegfall. Da es keinen weltlichen Vicarius mehr daselbst gab, so hatte auch der geistliche aufgehört. So mag es sich erklären, warum der Brief des Simplicius in unsrer Sammlung nicht weggelassen ist. Es scheint vielmehr, daß der Sammler ein positives Interesse an der Mittheilung dieses Briefes hatte.

Zur Zeit der Sammlung, welche jedenfalls nicht vor das Jahr 589 fällt, war ja Toledo die politische Hauptstadt von Spanien, und nach der Analogie hatte der Bischof von Toledo ein Anrecht darauf, Vicarius von Spanien zu sein, was er auch, nicht nach dem Namen und der Uebertragung, aber der Gewalt nach, wurde.

Verschiedene Briefe und Decrete der Päpste Gelasius I. und Anastasius II. finden sich in beiden Sammlungen gleichmäßig. Unerheblich sind die Decretalen 85—88 in unsrer Sammlung. Um so wichtiger aber für unsre Beweisführung ist die Ueberschrift der Decretale 89. Der Papst

Hormisdas (514—23) richtete 3 Briefe an den Metropoliten Johannes von Tarraco. Der Papst belohnt den Eifer des Johannes und macht ihn zu seinem Vicarius in und über ganz Spanien. Er wich mit dieser Uebertragung auch nicht von den alten Ueberlieferungen ab. Denn die Hauptstadt der Gothen in Spanien war damals, neben Narbonne in Septimanien, Barcelona. Der Bischof von Barcelona konnte nicht wohl Vicarius von Spanien sein, dagegen sein Metropolit, der Bischof des nahen Tarraco. Bei dieser Uebertragung waren also entscheidend zwei Dinge, die Tüchtigkeit des Johannes und die politische Bedeutung der Städte Barcelona und Tarragona.

Aber im Jahre 610—611 wollte man es in Toledo vergessen machen, daß vor noch nicht 100 Jahren der Bischof von Tarraco römischer Vicarius über ganz Spanien geworden. Unser Sammler glaubte sich hier einen frommen, wenn auch sehr kühnen Betrug erlauben zu dürfen. Wenn er nicht entdeckt und — desavouirt wurde, so war seine Kriegslist gelungen. Er schreibt also:

Epistola Hormisdae papae ad Johannem episcopum Illicitanae ecclesiae, und nicht: Tarraconensis ecclesiae. Oben konnte man bei der Verwechslung der Tolosana mit der Toletana synodus an einen Schreibfehler denken. Ein solcher Gedanke fällt hier weg. Die Namen: Illicitanus und Tarraconensis sind nicht zu verwechseln. Ilicum, oder Elche, genannt „die Palmenstadt", war ein Suffraganbisthum von Toledo seit dem Jahr 610, oder nach dem Wunsche der Toletaner von jeher. Ob im J. 517 ein Bisthum Elche bestanden, und wer Bischof gewesen, dieß ist nicht zu ermitteln. Aber gesezt, er habe Johannes geheißen, so konnte man die beiden Johannes verwechseln.

Unser Sammler und Fälscher konnte aber den Johannes nicht Bischof von Toledo heißen, weil es bekannt war, daß damals Celsus, der Vorgänger des Montanus, den Bischofsstuhl von Toledo eingenommen, und aus andern Gründen.

Aber, wenn der Sammler glauben machte, daß ein Bischof innerhalb der Provinz Carthaginensis, in welcher Elche oder Ilicum lag, Vicarius des römischen Stuhles über ganz Spanien war, so erscheint der Metropolit dieser Provinz als natürlicher Erbe dieses Vicariats. Aber wird man in Tarraco nicht protestirt haben gegen dieses Vorgehen? Es fragt sich, ob und wann man dort Kenntniß davon erhalten habe, der damalige Bischof Eusebius von Tarraco, welchem der König Sisebut vorwirft, daß er sich mit Stiergefechten lieber als mit Amtsgeschäften abgebe, hat wohl schwerlich protestirt, und was hätte es auch geholfen? Sein Brief wäre zu den Akten gelegt worden. Die Sammlung von Toledo war und blieb die offizielle für ganz Spanien. Tarraco trat hinter Toletum zurück, Toledo war die Intestaterbin der kirchlichen Machtstellung von Tarraco. Dieß war von dem Tage an entschieden, an welchem die westgothischen Könige katholisch geworden und Toledo zu ihrer Residenz gemacht hatten. Man begnügte sich zunächst in Toledo mit dem Vicariat über die drei nördlichen Provinzen (Carthaginensis, Tarraconensis und Galizien). Es werden deßwegen auch in unsrer Sammlung die beiden Decretalen des Papstes Hormisdas an den Bischof Sallustius von Sevilla und die bätischen Bischöfe mitgetheilt, wornach Sallustius zum römischen Vicarius über Bätica und Lusitanien aufgestellt wird. Kurze Zeit nach dem Tode des Isidor von Sevilla ließen sich die Bischöfe von Toledo zwar nicht von dem Papste zu Rom zu ihrem

Vicarius in Spanien, aber doch von dem Könige zu Toledo zu dem Primas der Kirche in Spanien aufstellen, in welcher Eigenschaft sie sämmtliche Bischöfe in Spanien zu ernennen hatten, eine Macht, welche bekanntlich dem römischen Papste nie zukam.

Es folgt in unsrer Sammlung der Brief des Papstes Vigilius an den Metropoliten Profuturus von Braga, vom Jahr 538. Hier hat der Sammler den ganzen lezten (7.) Abschnitt weggelassen, worin der Vorrang der römischen Kirche hervorgehoben wird. Nicht erst unter Bischof Julian von Toledo (690), schon zu Zeiten Isidor's von Sevilla liebte man zu Toledo nicht das scharfe Hervorheben des römischen Primat's; denn mehr oder weniger klar strebte man in Toledo schon damals nach dem Primate wenigstens über die spanische Kirche, und wollte die Verpflichtung, in allen strittigen Punkten an den römischen Stuhl zu recurriren, nicht in Erinnerung gebracht wissen. Schon Eugen I. von Toledo, welcher den Vorrang, den Primat des Apostels Petrus läugnete, mußte sich von dem sanftmüthigen Isidor von Sevilla in die geziemenden Schranken zurückweisen lassen, der ihm sagte: „Wenn der gleiche Rang der Apostel behauptet wird, so ragt vielmehr Petrus über alle hervor, dem der Herr sagte: du wirst Kephas genannt werden, du bist der Fels und das Uebrige; nicht von irgend einem Andern, sondern von dem Sohne Gottes und der Jungfrau hat er zuerst die Ehre des Pontifikates in der Kirche erhalten. Zu ihm sprach auch der Sohn Gottes nach seiner Auferstehung: Weide meine Lämmer, indem er unter dem Namen der Lämmer die Prälaten der Einzelkirchen verstand. Obgleich die Würde seiner Gewalt auf sämmtliche katholische Bischöfe übergegangen ist, so bleibt sie doch durch ein be-

sonderes Privilegium dem römischen Oberhirten, als dem Haupte, das erhabener ist als die übrigen Glieder, bis zum Ende der Zeiten in ausgezeichnetem Grade. Wer ihm also nicht in Ehrfurcht den schuldigen Gehorsam leistet, der trennt sich von dem Haupte, steuert dem Schisma der Acephalen zu, und macht jene Worte in dem Glaubensbekenntnisse des Athanasius gegen sich anwenden: Wenn Jemand dieses nicht treu und fest glaubt, der kann nicht selig werden. Dieß habe ich Euer Liebden kurz vorgehalten, erwägend den Ausspruch der Philosophen, daß für einen weisen Mann wenige Worte ausreichen." (Isidori Eugenio episcopo — Epistola 8.)

Eine so scharfe Sprache redete Isidor mit seinem Collegen von Toledo, weil er in den lezten Jahren mehr und mehr die schismatischen Tendenzen der Prälaten von Toledo durchschaut hatte, die nach seinem Tode immer klarer hervortraten, und zur Zeit Julian's von Toledo ihren Höhepunkt erreichten.

Am Schlusse unsrer Sammlung stehen, neben dem sog. Decretum Gelasii, hier Hormisdae über die verbotenen Bücher und einem Briefe Gregor's I. an den Subdiacon Petrus, die bekannten Briefe Gregor's I. an Leander von Sevilla und an den König Reccared. Hier handelte es sich um den Saz: „Pallium Vobis transmisimus", wovon der ganze Brief in unsrer Sammlung die Ueberschrift hat: „de pallio a beati Petri apostoli sede directo." Da dieser erst vor wenigen Jahren geschriebene Brief in allen Händen war, so war es dem Sammler nicht wohl möglich, diese bedenkliche Stelle aus ihm zu entfernen, welche dem Bischofe von Sevilla offenbar einen Vorrang in Spanien einräumte. Dennoch schaffte man sich auch gegen das römische Pallium

in Toledo Rath. Ein Theil der Handschriften läßt diese Stelle wirklich aus, wohl um sie allmälig vergessen zu machen. Sodann gab man sich Mühe, die Bedeutung des Pallium möglichst abzuschwächen und herabzusezen. Es durfte nicht die Uebertragung einer Würde und Gewalt bedeuten; es sollte einfach ein Compliment, ein Zeichen der Höflichkeit des Papstes gegen Leander sein.

In den „Excerpta canonum", oder der nach bestimmten Rubriken geordneten Uebersicht des Inhalts der Collectio Hispana, welche 10 Bücher enthält, wovon jedes Buch in Titel oder Capitel zerfällt, enthält der lezte Titel des lezten Buches die Ueberschrift: „Von den übersendeten Geschenken." Ferner: „über die an Leander gerichtete Pastoralregel, 98. Ueber das vom Stuhle des seligen Petrus übersendete Pallium 99. Ueber die von König Reccared dem seligen Petrus übersandten Geschenke. Ueber das Schlüsselbein des hl. Petrus, und die übersendete Kreuz-Partikel, und über das an Bischof Leander gerichtete Pallium" 100. Das Pallium ist also, wie das Buch der „Hirtenregel", ein Geschenk, eine Höflichkeitsbezeugung des Papstes, und es ist kein Grund vorhanden, sich viel um diese Gabe zu bekümmern. Die Bischöfe Toledo's im 7. Jahrhundert hätten kaum eine Fehlbitte gethan, wenn sie sich um das Pallium nach Rom gewendet. Aber sie wollten consequent sein, und lieber in keine Verbindung mit dem Stuhle Petri treten.

Die „Excerpta canonum" reichen bis zur 15. Synode von Toledo 688; damals war Julian, der gelehrteste aller Bischöfe von Toledo, noch am Leben; aus verschiedenen Gründen, namentlich wegen des der Form nach fein ausgearbeiteten, dem Inhalte nach verschwommenen und auf

Stelzen gehenden Gedichtes am Anfange der Collectio canonum:

Celsa terribili codex qui sede locaris
Quis tu es?

halte ich den Julian für den Verfasser dieses systematischen Auszugs und des Gedichtes. Der Codex canonum sollte ein Nationalheiligthum, und gegen alle Angriffe gefeit sein. Das Streben aber der Bischöfe von Toledo nach kirchlicher Omnipotenz im 7. Jahrhundert wurde gerade von diesem Julian auf die Spize getrieben.

Auf vorstehende Nachweisungen stüzt sich unsre Annahme, daß die Sammlung des alten spanischen Kirchenrechts im Interesse der Machtansprüche der Kirche von Toledo angelegt worden sei.

§. 2. Die Zeit der Sammlung.

Es fanden sich verschiedene Exemplare unsrer Sammlung, von welchen einige noch die 4. Synode zu Toledo von 633, andere einen Theil oder alle folgenden enthielten. Die Brüder Ballerini entschieden sich deßhalb für die Zeit von 633—36 als die Zeit der Entstehung der Sammlung, und wir theilten lange ihre Ansicht. Deutsche Canonisten, u. a. Phillips, Fr. Schulte u. A. bemerkten mit Recht dagegen, daß, wenn die Sammlung mit der 3. Tolet. Synode vom J. 589 schloß, es sehr leicht und natürlich war, daß den einzelnen Exemplaren die später stattgefundenen Synoden, vor allem die gefeierte Synode von 633, beigefügt wurden.

Ein noch viel stärkerer Beweis einer frühern Zeit der Sammlung liegt in der Aufnahme der Vorrede unsrer Sammlung in den Etymologieen des Isidor. Faustin Arevalo hat aus den Briefen Isidor's nachgewiesen, daß die „Ety-

mologieen" im J. 630 schon vollendet waren [1]), ja wahrscheinlich viel früher. Wenn nun die Vorrede unsrer Sammlung sich in dem Texte der Etymologieen befindet, so muß auch die Sammlung selbst viele Jahre vor 630 entstanden sein.

Praefatio Canonum.	Isidor. etym., Lib. VI, cp. 16: De canonibus conciliorum.
Canones generalium conciliorum a temporibus Constantini coeperunt; in praecedentibus namque annis persecutione fervente, docendarum plebium minime dabatur facultas: deinde Christianitas in diversas haereses scissa est, quia non erat licentia episcopis sanctis in unum convenire nisi tempore supradicti imperatoris; ipse enim dedit facultatem Christianis libere congregari. Sub hoc etiam sancti Patres in concilio Nicaeno, de omni orbe terrarum convenientes, juxta fidem evangelicam et apostolicam secundum post apostolos symbolum tradiderunt. Quatuor autem principalia esse concilia, ex quibus plenissimam fidei doctrinam tenet ecclesia tam de Patris et Filii et Spiritus sancti divinitate, quam de praedicti Filii et Salvatoris nostri incarnatione.	Canones (autem) generalium conciliorum a temporibus Constantini coeperunt. In praecedentibus namque annis persecutione fervente, docendarum plebium minime dabatur facultas. Inde Christianitas in diversas haereses est scissa, quia non erat licentia episcopis in unum convenire, nisi tempore supradicti imperatoris. Ipse *namque* dedit facultatem Christianis libere congregari. Sub hoc etiam sancti Patres in concilio Nicaeno de omni orbe terrarum convenientes, juxta fidem evangelicam et apostolicam secundum post apostolos symbolum tradiderunt. Inter caetera autem concilia quatuor esse (scimus) venerabiles synodos, quae totam principaliter fidem complectuntur, quasi quatuor Evangelia, vel totidem paradisi flumina.

So geht es nun fort, und bei Isidor tritt nur dann eine Abweichung von unsrer Präfatio ein, wo ein allzu barbarischer Ausdruck ihm in den Weg trat, z. B.:

1) Die Beweise s. in den »Isidoriana« des Arevalo, P. I. cap. 21 und 27.

Secunda synodus, — dans latius (!) symboli formam, quam tota Graecia et Latinitas in Ecclesiis praedicat.	dans symboli formam, quam tota Graecorum et Latinorum confessio in Ecclesiis praedicat.

Dann heißt es:

Hae sunt ut praediximus quatuor principales et venerabiles synodi totam fidem complectentes. Sed et si quae sunt synodi quas Sancti Patres spiritu Dei pleni sanxerunt, post istarum quatuor auctoritatem omni manent stabilitae vigore, *quarum etiam gesta in hoc opere condita continentur.*	Quatuor hae sunt synodi principales, fidei doctrinam plenissime praedicantes. Sed et si qua sunt concilia quae sancti Patres spiritu Dei pleni sanxerunt, post istorum quatuor auctoritatem omni manent stabilita vigore, *quorum gesta in hoc corpore condita continentur.*

Es ist klar, daß die lezten Worte wohl für die Vorrede, aber nicht in die Etymologieen Isidor's passen. Aber sie stehen einmal da, und man muß sich in die Thatsache finden. Wer so viel wörtlich aus andern Büchern zusammenträgt, wie Isidor, auch wohl Auszüge macht, und hiezu vielleicht auch andrer Hände sich bedient, dem kann es wohl begegnen, daß er Unpassendes einfügt. Aber einleuchtend ist daraus, und aus Anderm, daß der Verfasser der Vorrede nicht den Isidor, sondern Isidor die Vorrede vor sich gehabt hat. Wäre die Vorrede eine Copie aus Isidor's Werk, so hätte der Vorredner gewiß nicht aus: Graecorum et Latinorum confessio — das unlateinische, höchstens aus der Volkssprache genommene „Graecia et Latinitas" gemacht.

Der Vorredner war ein Mann, des Schreibens nicht kundig, dem die Feder nicht geläufig war. Dieß paßt wohl auf Bischof Aurasius von Toledo, so wie ihn sein Nachfolger Ildephons uns schildert. Er sagt von ihm: „Ein größeres Augenmerk richtete er auf die Vertheidigung der

Wahrheit, als auf die Uebung im Schreiben." Damit ist nicht gesagt, daß Aurasius nichts geschrieben habe, sondern nur, daß er nicht die Gewandtheit im Schreiben gehabt habe. Somit konnte er schon der Verfasser unserer ungelenken „Praefatio" sein.

Bischof Euphemius von Toledo unterzeichnete sich in seiner Wahrheitsliebe auf der dritten Synode von 589 als Metropoliten der Provinz Carpetanien (d. i. Neu-Castilien). Faktisch waren bisher die Bischöfe von Toledo nicht mehr gewesen, als Metropoliten von Carpetanien. Im Jahr 597 war Adelphius Bischof gewesen, und ihm folgte (c. 603—615) Bischof Aurasius. Er machte den Versuch, sich zunächst die Anerkennung als Metropolit über sämmtliche (23) Bischöfe der Provinz Carthaginensis zu erwerben. Diese Aufgabe hatte große Schwierigkeiten. Denn schon 100 Jahre früher hatte Montanus von Toledo eben nur die Bischöfe von Neu-Castilien dahin gebracht, ihn als Metropoliten anzuerkennen, und Euphemius hatte vor wenigen Jahren sich mit dem Landstrich Carpetanien begnügt. Unter dem arianischen Könige Witterich (603—610) ließ sich nichts erwirken. Sobald aber der katholische König Gundemar zur Regierung gelangte, so nahm Aurasius die günstige Gelegenheit mit Geschick und Energie wahr. Toledo war einmal Hauptstadt des Königreichs, und nahm auch eine entsprechende kirchliche Stellung in Anspruch. Es gelang ihm, allmälig anerkannt zu werden. Aurasius erlangte es, von den meisten Bischöfen der Provinz als ihr Metropolit anerkannt zu werden. „Durch gemeinsame Wahl haben sie beschlossen, daß der Stuhl der hochheiligen (sacrosanctae) Kirche von Toledo Namen und Würde der Metropole haben soll, und daß er ihren (der Suffragane) Kirchen an

Ehre und an Verdiensten vorangehe. Kein Bischof der Provinz solle hinfür in eitlem und verkehrtem Hader dem Primat von Toledo sich widersezen, bei keiner Bischofswahl solle, wie es bisher geschehen, diese Kirche übergangen werden. Wer von ihnen oder ihren Nachfolgern dieses Statut übertrete, der sei Anathem unserm Herrn Jesus Christus, und herabgeworfen von der Höhe des Sacerdotium werde er zum Voraus durch die Sentenz der beständigen Excommunication gerichtet." Dieses geschah am 23. Okt. des Jahres 610. Aber von den 23 Bischöfen der Provinz waren nur 15 beigetreten, ein Theil hielt sich zur Seite.

Nach der Erklärung der Bischöfe erließ der König gleichfalls ein strenges Dekret (genannt Decretum Gundemari, und nicht enthalten in unsrer Sammlung). Er könne nicht gestatten, daß die Provinz unter zwei Metropoliten gegen die Beschlüsse der Väter getheilt werde. Toledo habe den Anspruch des Alters und der Residenz des Königs. Wenn aber vordem auf der allgemeinen Synode von Toledo der „ehrwürdige Bischof Euphemius" sich als Metropolit von Carpetanien bezeichnet habe, „so verbessern wir hiermit den Ausspruch seiner Unwissenheit", denn der Landstrich Carpetanien sei keine Provinz, vielmehr ein Theil der Provinz Carthaginensis. Nichts soll ferner geschehen, „was bisher die stolze Anmaßung arroganter Bischöfe sich herausgenommen. Einer größern, einer unentfliehbaren Schuld werden die verfallen, welche dieses unser Dekret, das der Auctorität der alten Väter entstammt, in frechem Erkühnen anzutasten wagen sollten. Keine Verzeihung wird mehr auf das Verbrechen (delicti) des Widerstandes folgen; der Ungehorsame hat kirchliche Degradation und Excommunication zu befahren, und unsre Strenge. Ich Flavius Gundemarus Rex

habe die Constitution dieses Erlasses für die Bestätigung der Ehre der heiligen Kirche von Toledo mit eigener Hand unterschrieben."

Was menschliche Klugheit sonst noch gebot, das unterließ man nicht zu vollbringen. Man wußte sich auch die Unterschriften von 26 Bischöfen zu verschaffen, deren Size außerhalb der Provinz standen. Die entferntern Bischöfe kamen nach Toledo, um dort den Königen, zunächst dem Gundemar und dem Sisebut ihre Aufwartung zu machen. Diesen Anlaß benüzte Aurasius, um sich ihre Unterschriften zu erbitten. Wir lesen also: „Ich Isidor, der Kirche von Sevilla Bischof, Metropolit der Provinz Bätica, habe, als ich in die Stadt Toledo, den König zu begrüßen (pro occursu regio) kam, diese Constitutionen eingesehen, gebilligt und unterschrieben."

Die Collectio canonum Hispana ist aber die Ergänzung des Decretum Gundemari. König Gundemar that als König einen sehr scharfen Machtspruch, indem er den Primat der Kirche von Toledo zunächst über Carthaginensis erklärte, und allen widerspenstigen Bischöfen mit Absezung und Excommunication drohte. Der weltliche Arm streckte sich aus, um die Kirche von Toledo zu erheben und zu schüzen. Aber dieser Schuz konnte dem Bischof Aurasius nicht genügen. Es mußten die Ansprüche der Kirche von Toledo auch geschichtlich und kirchenrechtlich begründet werden. Es mußten die Anstände und Bedenken gehoben werden, die aus den frühern Decretalen und Concilien gegen Toledo erhoben werden konnten. Man legte deswegen in Toledo eine Sammlung des Kirchenrechtes an, welche den Ansprüchen von Toledo in die Hände arbeiten sollte. Die Veränderungen und Auslassungen (auch in den Concilien ist

einiges Unbequeme hinweggelassen), die man sich dabei erlaubte, sind wahrscheinlich in Spanien nicht bemerkt worden. Aber auch ein Protest dagegen hätte nichts bewirkt. Toledo hatte das Recht, diejenige Sammlung zu gebrauchen, welche ihm convenirte, und hatte Mittel in den Händen, sie allmälig über ganz Spanien zu verbreiten. Auch diejenigen, welche bis heute über diese Sammlung geschrieben, scheinen die oben angeführten Auslassungen nicht bemerkt zu haben. Die Sammlung trug sehr frühe in Spanien den Namen des Isidor von Sevilla. Man hatte sogar in Sevilla ein lebhaftes Interesse daran glauben zu machen, daß Isidor von Sevilla Verfasser dieser Sammlung sei, glauben zu machen an einen Pseudo-Isidor vor dem wahren Pseudo-Isidor, weil dann der Blick von den wirklichen Verfassern (und Fälschern) für alle Zeit abgelenkt war. Der eigentliche Verfasser aber hatte ein Interesse, nicht gekannt und nicht genannt zu werden. Ebenso seine Nachfolger. Sein Nachfolger Ildephons sagt von ihm:

„Aurasius, Oberpriester der Metropolitanstadt der Kirche von Toledo, wurde nach Adelphius zur Würde des Bischofs berufen, ein guter Mann, durch das Ansehen seiner Regierung ausgezeichnet, in heimischen Angelegenheiten ein guter Verwalter, bei hartnäckigen Widerwärtigkeiten stets aufgerichteten Geistes; je gemäßigter er war im Glücke, um so tapferer war er im Unglücke. Seine Absicht gieng mehr auf die Vertheidigung der Wahrheit, als auf die Gewandtheit im Schreiben, deswegen ward er den vollkommensten Männern an die Seite gesezt. Denn was die Predigt ihres Wortes aussäete, das hat seine Sorge und sein Schuz vorher gesichert (quia quae de verbo illorum praedicatio seminavit, defensionis huius custodia praemunivit)." Das

heißt wohl, seine Nachfolger im Amte hätten nicht so viel wirken können, wenn er nicht durch die Erhebung der Metropole von Toledo dazu den Grund gelegt. Diese wohl mit Absicht unklaren Worte glaubte ich auf das sogenannte „Decretum Gundemari“ und auf die „Collectio canonum“ beziehen zu dürfen.

Einen positiven Beweis für den Ursprung und Urheber der spanischen Sammlung hat bis jezt Niemand beigebracht. Die von mir dargelegten Wahrscheinlichkeits-Gründe haben so lange Anspruch auf Beachtung, bis ein positives Zeugniß gegen sie aufgefunden wird. — Mit den deutschen Canonisten finde ich mich keineswegs im Widerspruch, da dieselben großentheils die Entstehung der Sammlung in das Ende des 6. oder den Anfang des 7. Jahrhunderts verlegen.

2.

Das Abendmahl von Leonardo da Vinci.

Nebst einer lithogr. Abbildung.

Von Prof. **Dr.** Hefele.

Die Blüthezeit der christlichen Malerei in Italien beginnt mit Leonardo da Vinci, der ähnlich wie Michelangelo Maler, Bildhauer und Architekt, besonders Ingenieur, aber auch Musiker und Improvisator war; einer der geistreichsten und schönsten Männer seiner Zeit. Er war i. J. 1452 im Schlosse Vinci bei Florenz geboren (natürlicher Sohn des Besitzers, Notars der Signoria von Florenz), besuchte die Schule des toscanischen Meisters Andrea Verocchio, brachte viele Jahre seines Lebens in Mailand zu und malte hier in einem Alter zwischen 30—40 Jahren für das Refektorium der Dominikaner in Maria delle grazie das weitaus berühmteste aller seiner Werke, das hl. Abendmahl. Man darf sagen, wie das Buch von der Nachfolge Christi alle andern Schriften des seligen Thomas von Kempen unendlich übertrifft, ähnlich überragt auch das Abendmahl weitaus alle andern Werke da Vinci's. Selbst seine berühmte Madonna unter dem Felsen im Louvre zu Paris (L. da Vinci lebte später auch in Paris

und starb 1519 zu St. Cloud) muß hiegegen weit zurückstehen. — Das Abendmahl hat eine Länge von 28 und eine Höhe von 18 Pariser Schuhen und jede der 13 Figuren mißt das Anderthalbfache der Lebensgröße. Es ist nicht al fresco, sondern mit Oelfarbe auf die Mauertünche gemalt, denn Leonardo war kein Freund der Frescomalerei, weil sie keine Nachbesserung gestattet, er aber — mit seinen Leistungen niemals zufrieden — immer wieder und wieder verbessern wollte und fast keines seiner Bilder für vollendet erklärte; auch das bekannte Portrait der Mona Lisa nicht, obgleich Vinci nicht weniger als vier Jahre daran gearbeitet hatte [1]). Um so lieber war ihm die Technik in Oel, weil sie zu Nachbesserungen ausgedehnteste Möglichkeit gab, und zugleich genaueste Ausführung des Einzelnen sammt dem Schmucke der Farbenpracht ermöglichte. Allein diese anfänglichen Vortheile der Ausführung in Oel wurden weit überwogen durch den Nachtheil, den sie in der Zukunft brachte. Mit dem allmähligen Vertrocknen des Oels bekam die Malerei Risse, während zugleich die Feuchtigkeit in dem dumpfen, schlecht gebauten und öfter überschwemmten Lokal Moder an der Wand erzeugte, und so dem Bild sehr viel Schaden zuging, nichts davon zu sagen, daß auch die tagtägliche Ausdünstung des Speisesaals nachtheilig wirkte. Schon um die Mitte des 16. Jahrhunderts sagte darum ein Reisender, das Bild sei sehr verdorben. — Aber noch unendlich mehr verschuldete die Verkehrtheit der Menschen. Unter dem Bild, das zehn Schuh vom Boden absteht, befand sich eine Thüre, die das Refekto-

1) Es befindet sich im Louvre zu Paris; eine Copie davon in Denkmäler der Kunst (zu Kugler's Kunstgesch.), herausg. von Lübke ꝛc., Bd. II. Taf. 74, Nr. 4. (Volksausgabe Taf. 42. Nr. 4.)

rium mit den übrigen Klosterräumen verband. Diese Thüre schien nachmals den Mönchen zu klein, und sie ließen eine größere durchbrechen, wodurch ein ganzes Stück des Gemäldes (namentlich die Füße Christi) abgeschlagen wurde. Andere Theile lösten sich in Folge des Hämmerns und Schlagens beim Thür-Bau von selbst ab. Etwas später, i. J. 1726, betrauten die Mönche den Maler Belloti mit Renovation des Bildes. Er prahlte, im Besitz eines Arcanums zu sein, wodurch erloschene Farben wieder aufgefrischt würden. Die Mönche glaubten dem Marktschreier, und er — übermalte das Meisterwerk mit frecher Hand. Weniger bedeutend war, was ein zweiter, unbekannter, Restaurator sündigte; er nahm zu seinen Uebermalungen nur Wasserfarben, die sich leicht wieder entfernen ließen. Um so gründlicher handthierte ein dritter Vandale, der Restaurator Mazza i. J. 1770, der sich nicht blos Uebermalungen erlaubte, sondern sogar manche Stellen im Original, die ihm nicht behagten, wegschabte, ja selbst an den Köpfen manches änderte. Nur drei derselben, die drei letzten Köpfe links von Christus und rechts vom Beschauer (Matthäus, Thaddäus und Simon), waren von ihm noch nicht in Angriff genommen, als der neue Prior des Klosters ihn entließ. Doch sind auch diese drei Köpfe nicht mehr so, wie sie aus der Hand des Leonardo da Vinci hervorgingen, sondern schon durch Belloti etwas verdorben. Als sofort i. J. 1796 General Bonaparte über die Alpen zog, verordnete er Schonung des Refektoriums der Dominikaner zu St. Maria delle grazie, aber ein anderer General machte einen Pferdestall daraus, und wieder später wurde es Heumagazin, alles zum schrecklichen Nachtheil des herrlichen Bildes, so daß Kugler in seiner Kunstge-

schichte sagen konnte, das Gemälde sei jetzt nur „eine traurige, gespensterhafte Ruine.“ Aber seit er diese harten Worte niederschrieb, sind durch sorgfältige Entfernung der schlechten Uebermalungen zahlreiche ächte Einzelheiten von höchster Bedeutung wieder zum Vorschein gekommen [1]), und aus eigener Anschauung stimmen wir gerne dem Urtheil Lübke's bei: „nach allen Verwüstungen ist doch noch der Schimmer der ehemaligen Schönheit so unzerstörbar, daß der Eindruck des Originals selbst über das hinausgeht, was der treffliche Stich Rafael Morghen's gewährt.“ Aber dennoch wäre es durch das Original allein, ohne Zuziehung der alten Copien, nicht möglich, von dem Meisterwerke eine auch nur einigermaßen genügende Anschauung und Vorstellung zu erlangen. Unter den ungefähr dreißig Copien aber sind die von Marco d'Oggione, einem Schüler Leonardo's, die ältesten und besten. Auch der treffliche ebenerwähnte Kupferstich von Rafael Morghen ist nach einer solchen Copie gefertigt, und zwar nach derjenigen, welche Marco d'Oggione gleich nach Vollendung des Originals für die berühmte Karthause bei Pavia besorgte, und die sich jetzt in London befindet [2]). Eine zweite kleinere Copie fertigte d'Oggione für das Refektorium im Kloster zu Castelazzo nächst Mailand, und wenn ich recht weiß, befindet sich dieselbe jetzt in der Gallerie der Brera zu Mailand (ehemals Jesuitencollegium S. Maria in brera, d. h. auf der Wiese). Sie wurde von der Wand des aufgehobenen Klosters abgesägt und hieher gebracht. Eine dritte berühmte

1) Beisatz zu Kugler's Kunstgesch. IV. Aufl. Bd. II. S. 341.

2) Dieser Stich von Rafael Morghen ist sofort allen oder nahezu allen späteren Stichen, lithographischen und photographischen 2c. Darstellungen des Abendmahls zu Grunde gelegt. Auch der Kupferstich von Franz Rainaldi ist lobenswerth.

Copie verdanken wir Peter Lovini i. J. 1565. Sie ist al fresco auf eine Wand zu Ponte Capriasco gemalt. Eine vierte, ganz in der Größe des Originals, ließ Cardinal Friedrich Borromeo von Mailand (Vetter und mittelbarer Nachfolger des hl. Carl) durch Andreas Bianchi genannt Vespino besorgen. Sie findet sich jetzt in der ambrosianischen Bibliothek zu Mailand, und hat viele sehr merkwürdige Abweichungen von den Copien d'Oggione's. Als Eugen Beauharnais, Napoleons Stiefsohn, Vicekönig von Italien geworden war, beauftragte er i. J. 1807 den Giuseppe Bossi mit Anfertigung einer Copie in Mosaik. Bossi hatte schon früher alle Werke Leonardo's fleißig studirt. Mit Hülfe dieser nun noch mehr erweiterten Studien und unter Benützung aller ihm bekannten Copien fertigte er zunächst einen Carton in der Größe des Originals, mit Kreide auf Papier gezeichnet, welcher — manchen Lesern wohlbekannt — später in die Leuchtenbergische Gallerie nach München kam und sich jetzt in Petersburg befindet. Nach diesem Carton führte Bossi das Abendmahl auch in Oel aus (weniger bedeutend), die Mosaik-Copie aber, ebenfalls in der Größe des Originals, nach Bossi's Tod i. J. 1816 von Raffaeli vollendet, ist jetzt in der Minoritenkirche zu Wien aufgestellt (früher in der Ambraser Sammlung). Leider richtete sich Bossi bei seinen Arbeiten zu sehr nach der alten Copie von Bianchi, der er den Vorzug vor den Oggione'schen gab, und gefiel sich überhaupt in manchen eigenthümlichen Ansichten, welche darum auch heftige Opposition, namentlich von Seite des Grafen Verri veranlaßten. — Außer den Copien existiren noch einige Originalcartons von da Vinci's eigener Hand, und zwar der Carton des Christuskopfes in der

Brera zu Mailand [1]), sowie die Cartons der Apostelköpfe in der großherzoglichen Sammlung zu Weimar. Selbst große Meister, wie Rubens und Nikolaus Poussin, verschmähten es nicht, Copien von Leonardo's Abendmahl anzufertigen.

Was dieses Kunstwerk insbesondere auszeichnet, ist die vortreffliche Composition, die ruhige und harmonische Anordnung des Ganzen bei der so großen und lebendigen Verschiedenheit im Einzelnen, die Fülle und Tiefe der Gefühle und Empfindungen, die sehr deutlich und sprechend ausgedrückt sind, die reiche Variation in Darstellung dieser Gefühle und Empfindungen, das ästhetische Maaßhalten auch bei Schilderung der heftigsten Gemüthsaffectionen, die edle Bewegung und Haltung aller Körper und Körpertheile verbunden mit einer heiligen Würde, die über das Ganze ausgegossen ist. „An diesem Bild," sagt ein Kunstkenner unserer Tage, „könnte der Dramatiker Handlung, der Bildhauer plastische Gruppirung, der Maler Zeichnung, Gesichtsausdruck, Gewandung, ja Alles studiren, was seine Kunst braucht, eins ausgenommen, die Farbe" [2]). Gegen diese Vorzüge erster Größe verschwinden ein paar Dinge, die mehr dem Archäologen als dem Aesthetiker Anstoß geben können, ich meine den Anachronismus, der in dem S i t z e n zu Tisch, in der Gestalt der Tischgefäße, in der Art und Weise des Tischtuches und seiner Verzierungen 2c. zu Tage tritt. Nur ein ungesunder Purismus kann und wird Alles archäologisch genau fordern — zum Nachtheil der Aesthetik.

Jeder, der das Werk Leonardo's selbst oder irgend

---

1) S. über ihn unten S. 32 f.

2) L e i b i n g, Natur, Kunst und Menschen in Oberitalien und der Schweiz. 1866. S. 111 f.

eine Copie desselben gesehen hat, wird die zwei Fragen aufwerfen: „1) welchen Apostel hat denn der Künstler in dieser und welchen in jener Figur darstellen wollen und 2) welche Empfindungen soll diese, welche Gefühle jene Gestalt ausdrücken?" Auf beide Fragen hat der oben genannte Ritter und Künstler Giuseppe Bossi Antwort gegeben in seinem Prachtwerke: Del cenaculo di Leonardo da Vinci, libro quattro di Giuseppe Bossi pittore, Milano nella Stamperia reale 1810. Dabei hatte er einen festen Anhaltspunkt in dem Umstand, daß in der alten Copie des Abendmahls von Peter Lovini v. J. 1565, die sich, wie wir sagten, zu Ponte Capriasco befindet, bei jeder Figur auch der Name des betreffenden Apostels beigeschrieben ist. Ausführliche Mittheilungen über das in Deutschland seltene Prachtwerk von G. Bossi gaben Göthe in der Abhandlung „Joseph Bossi: Ueber L. da V. Abendmahl" (Kunst und Alterthum, III. 2. S. 163; in der Stuttgarter Ausgabe in 6 Bänden v. J. 1863, in Bd. V. S. 405 ff.) und Hofmaler Friedr. Müller in den Heidelberger Jahrbüchern 1816. S. 1137—1206. Aus Bossi sind auch die kurzen Notizen zur Erklärung des Kunstwerks genommen, welche im Refektorium von St. Maria delle grazie selbst in mehreren Sprachen aufgehängt sind. Ueberdieß hat auch Cardinal Wiseman im dritten Band seiner Abhandlungen über verschiedene Gegenstände S. 470 ff. einige treffliche Bemerkungen über das Abendmahl da Vinci's niedergelegt. Unter Benützung dieser Hülfsmittel und in Folge eigener Betrachtung und Erwägung des Originals und mehrerer Copien und Nachbildungen gelangen wir zu folgenden Resultaten.

In Mitte des Bildes sitzt Christus der Herr mit einem

purpurfarbigen Leibrock und azurnen Mantel [1]). Er hat eben die Worte gesprochen: „Einer von euch wird mich verrathen." Daß Leonardo da Vinci gerade diesen Moment aufgefaßt hat, war ein Meistergedanke. Gewöhnlich wird dafür die Einsetzung der hl. Eucharistie gewählt, aber diese läßt den menschlichen Leidenschaften keinen Spielraum und muß den Ausdruck aller Gesichter in eine gemeinsame Empfindung der Andacht vereinigen. Der hier gewählte Moment dagegen, unmittelbar nachdem der Heiland die angeführten Worte gesprochen hatte, ließ die größte Mannigfaltigkeit des Ausdrucks und der Aktion zu. Gewiß, eine Darstellung des Moments der Einsetzung des hl. Abendmahls hätte nothwendig ein mehr einförmiges, weit weniger lebendiges und dramatisch bewegtes Bild zur Folge gehabt, wie Dutzende von Werken anderer Künstler zeigen. — Das Haupt Christi ist sanft nach vorn und auf die Seite geneigt, wo der Verräther nicht sitzt. Auch der Blick ist etwas nach unten gesenkt. Der Herr will Judas nicht anschauen, überhaupt seinen Blick nicht auf einen bestimmten Einzelnen richten, weil er den Schuldigen nicht deutlich bezeichnen will. Die Aktion der Arme und Hände aber drückt ganz natürlich und einfach den Gedanken aus: „unter euch ist er." Heute noch wird jeder Redner seine Worte: „unter euch steht es so" mit ähnlicher Aktion begleiten. Dabei ist zu beachten, daß bei der linken Hand die innere Seite nach oben gewandt ist, nicht aber auch bei der rechten. Die linke Hand hat die beim Ausdruck des fraglichen Gedankens ganz natürliche Haltung, die rechte dagegen, halb gedreht und an den Fingerspitzen ge-

---

1) Vrgl. die beigegebene lithographische Darstellung nach dem Stiche Morghens und dessen Copie in den „Denkmälern der Kunst."

hoben, verhält sich so zu sagen δεικτικῶς, d. h. sie weist unwillkührlich und unbeabsichtigt auf Judas hin. Warum senkt aber Christus das Haupt? Auch das ist die ganz natürliche Aktion des Betheuerns. Wer mit Emphase sprechen will: „wahrlich, wahrlich, unter euch ist er", wird dabei nothwendig das Haupt ein wenig neigen. Und Christus neigt es auf die Seite, wo der Verräther nicht sitzt. Er will ihn ja, wie schon angedeutet, nicht anschauen; aber während er so die Haltung des Kopfes beherrscht, deutet die rechte Hand unwillkührlich ein wenig auf Judas hin. Vasari und Lomazzo behaupten, Leonardo habe den Christuskopf unvollendet gelassen, und Bossi tritt ihnen unerachtet des Widerspruchs Anderer bei. Dagegen soll Leonardo in der von seinem Schüler Marco d'Oggione gefertigten Copie zu Castelazzo den Christuskopf selbst gemalt haben, als Probe für sein Hauptbild, und überdieß besitzen wir noch, wie schon angedeutet, den Carton des Christuskopfes von Vinci's eigener Hand in der Brera zu Mailand. Tiefer Ernst und hohe Milde liegen in diesem männlichschönen, würdevollen, heiligen Antlitz. Das Bewußtsein der Göttlichkeit seines Berufs und die edelste Hingebung sind hier mit heiligem Schmerz über die große Verirrung des Schülers verschmolzen. Sehr schön sagt Leibing darüber (a. a. O. S. 109 f.): „Seitwärts vom Sposalizio (Mariä Vermählung von Raphael) hängt (in der Brera) ein kleines Bild, ein Christuskopf, unter Glas und Rahmen. Es ist nur eine Zeichnung, aber von Leonardo's da Vinci Hand, und der Kopf ist derselbe, dessen Vernichtung in dem großen Abendmahl wir so schmerzlich bedauern [1]). Das Haupt

1) Der Ausdruck „Vernichtung" ist zu stark. Allerdings was der

ist sanft gesenkt, als neigte sich der Nacken unter der Last der Aufgabe, den Himmel mit der Erde zu versöhnen; die Augenlider sind geschlossen, der Blick zu Boden gerichtet, denn er hat hienieden nur noch auf den Pfad zu blicken, der zum Tode führt. Auch der leichte Bart der Oberlippe ist mit den feinen Winkeln des Mundes nach unten gewendet, wohin auch das Haar von Scheitel und Kinn fließt. So redet jeder Zug in dem Antlitz von dem Gewichte eines unendlich tiefen stillen Leidens, das alle Kraft der menschlichen Natur erschöpft. Aber völlig unwahr wäre diese Beschreibung des Bildes, wenn wir hier endigten! Alles Gesagte bildet nichts als die Folie dessen, was der Meister in Wirklichkeit zeigen wollte. Denn über diesen Zügen des leidenden Menschensohns liegt ausgegossen eine wunderbare Ergebenheit, übermenschliche Ruhe und göttliche Siegesgewißheit."

Auf jeder Seite des Herrn befinden sich sechs Apostel, die je wieder in zwei kleinere Gruppen zerfallen; aber die Composition ist so glücklich getroffen, daß diese kleineren Gruppen wieder unter sich selbst innig verbunden erscheinen und alle 13 Personen eine große harmonische Gruppe bilden. Beginnen wir mit der äußersten Figur auf der rechten Seite Christi (für den Beschauer links) [1], so sehen wir hier den Apostel Bartholomäus, einen kräftigen jungen Mann mit scharfem Profil, in hellblauem

Christuskopf im Refektorium St. Maria delle grazie von Farben an sich trägt, ist nicht von da Vinci, wohl aber die Umrisse, und schon diese allein sind vom höchsten Werth.

1) Manche Nachbildungen in Kupferstich, Lithographie, Lithophanie u. dgl. geben die Composition verkehrt. Was im Original rechts ist, erscheint bei ihnen links und umgekehrt.

Leibrock und grünem Mantel. Er erhebt sich mit sichtlicher Energie von seinem Sitze und neigt sich gegen Christus hin vor. Da er vom Herrn entfernt saß, ist er nicht ganz sicher, ob er recht gehört habe; deßhalb wendet er sich voll Spannung (darum mit niedergedrückten Augenbraunen) näher zum Herrn und den andern Aposteln hin, um zu fragen oder doch zu hören, was denn gemeint sei. — Auf ihn folgt Jakobus d. j., ebenfalls en profil gefaßt, ein noch edlerer Kopf, als der vorige; die Familienähnlichkeit mit dem Herrn ist unverkennbar. Der Künstler wollte sie ausdrücken, und gab auch dem Kleide des Apostels die gleiche Farbe wie dem des Herrn (röthlich, nur einige Schatten dunkler). Auch Jakobus will nähern Aufschluß und sucht ihn von Petrus zu erhalten. Darum streckt er seinen linken Arm nach diesem aus, um ihm auf seine Schultern klopfend ein Zeichen zu geben, daß er sich zu ihm wenden möge. Gerade diese Aktion des jüngern Jakobus verbindet die beiden kleineren Gruppen dieser Seite des Bildes. — Die dritte Figur stellt den hl. Andreas dar; sein Oberkleid ist grünlich und röthlich, sein Unterkleid gelb. Er ist ein älterer Mann. Die Oberlippe hat sich bereits etwas eingesenkt (vielleicht in Folge von Zahnverlust) und die Unterlippe steht etwas hervor, wie oft bei ältern Leuten. Auch ist die Nase länglich und spitzig geworden. Er ist ganz überrascht, und seine Aktion wie seine Gesichtszüge drücken das höchste Erstaunen aus, mit Schrecken untermischt. Wenn schon bei diesem Kopf die Verschiedenheit der Copien auf verschiedene Aenderungen hinweist, die daran vorgenommen wurden, so noch mehr beim Kopfe Petri. Nicht nur der Gesichtsausdruck, sondern selbst die Haare sind in verschiedenen

Copien verschieden angegeben. Vorherrschend ist in ihm die Empfindung des Schmerzens. Dabei will Petrus erfahren, wer denn gemeint sei, und wendet sich darum an Johannes, seine linke Hand auf dessen Schulter, theilweise Brust legend. Er fordert ihn auf, Christum selbst zu fragen, wie bei Joh. 13, 24—26 geschrieben steht. Aber während sich Petrus so vorwärts zu Johannes wendet, drückt er mit seinem rechten Arm auf Judas, der vor ihm sitzt, schiebt ihn etwas bei Seite und gibt so Veranlassung, daß derselbe mit seinem rechten Arm das vor ihm stehende Salzfaß umwirft; bekanntlich ein böses Omen. Dabei hat Petrus ein schwertartiges Messer in seiner rechten Hand, als wolle er damit den Verräther züchtigen. Nur hierin, nicht aber auch im Gesichte kann etwas Drohendes gefunden werden. Göthe bemerkt, daß das Gesicht Petri, wie es jetzt im übermalten Bilde erscheint, das eines harten Kapuziners sei, dessen Fastenpredigt die Sünder aufregen soll. Auf mich hat es einen günstigeren Eindruck gemacht, und ich sah nur, daß es einen energischen, thatkräftigen Charakter ausdrückt. Das Oberkleid Petri ist gelb, das Unterkleid blau. In Betreff des Judas müssen wir noch beifügen, daß er in einer Hand den Beutel hat, die andere aber, die linke, eigenthümlich ausstreckt, wie Einer, der eben etwas annektiren will. Und diese linke Hand verfolgt eine ganz andere Richtung, als sein Auge; ächt diebisch. Das Auge lauscht, ob Niemand den Mißgriff sehe, den die Hand eben machen will. Cardinal Wiseman vermuthet, Judas habe es auf das schöne und große Brod abgesehen, das in der Nähe seiner linken Hand ligt. Sein Blick ist nicht ohne Schrecken und Furcht auf Christus gerichtet, und es wäre wohl möglich, daß die eigenthümliche Bewe-

gung der linken Hand diesen Schrecken, nicht aber Annexionsgelüste, ausdrücken sollte. Jeder Erschrockene wird ähnlich agiren. Der Schatten, der auf die ganze Figur und namentlich auf das Gesicht des Judas fällt, macht seine scharfen Züge noch schärfer. Das Profil ist ausgezackt, Verschlossenheit andeutend, aber keineswegs häßlich oder gemein. Das hätte zum Ganzen nicht gepaßt und einen Mißton gebildet. Das Niedrige, Abscheu Erregende muß aus dem Gebiete der künstlerischen Darstellung ausgeschlossen sein. Auch die ziemlich dunkeln Töne seiner Kleidung, namentlich gelbbraun, sind sicher nicht umsonst gewählt. — „Das schöne rundliche, nur ein wenig dem Länglichen sich zuziehende Gesicht des Johannes, mit sanft sich kräuselnden Haaren, ist allerliebst. Was man vom Schwarzen des Auges sieht, ist von Petrus abgekehrt — eine unendlich feine Auffassung, indem wer mit innigstem Gefühl seinem heimlich sprechenden Seitenmann zuhört, den Blick von ihm abwendet. In der Copie von Bianchi Vespino (in der ambrosianischen Bibliothek zu Mailand) ist Johannes ein behaglich ruhender, beinahe schlafender, keine Spur von Theilnahme zeigender Jüngling" (Göthe). Aber so hat ihn der große Leonardo gewiß nicht darstellen wollen. Der Gedanke, daß der schreckliche Moment, wo er seinen Meister verliere, so nahe bevorstehe, mußte den liebevollen Johannes mit tiefer innerer Wehmuth erfüllen, und diese ist auch wirklich im Bilde ausgedrückt. Johannes hat die Finger ineinander geschlungen, was schon den Alten als natürlicher Ausdruck des Schmerzens galt. So sagt Apulejus: palmulis in alternas digitorum vicissitudines connexis ubertim flebam, und Gregor d. Gr. schreibt der heiligen Scholastika in ihrer Betrübniß

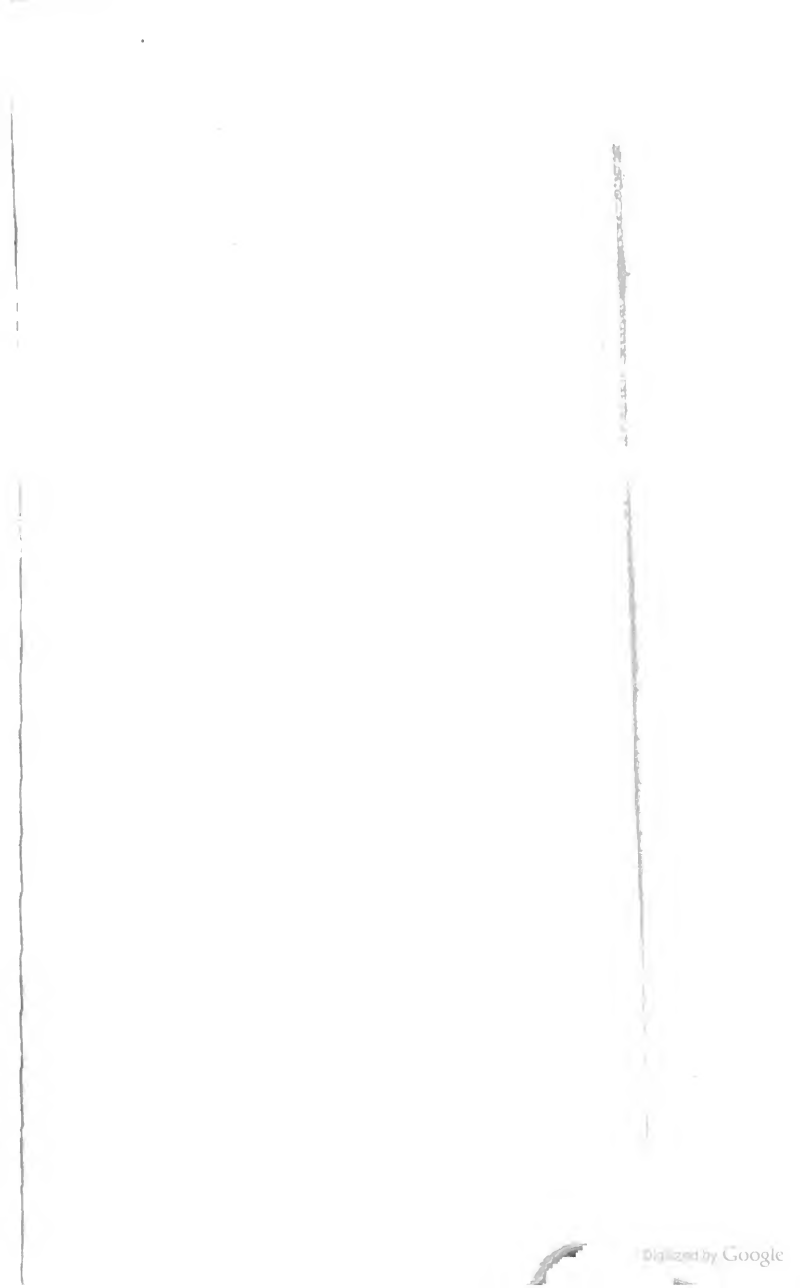
(weil ihr Bruder Benedikt nicht bei ihr bleiben wollte) dieselbe Haltung zu: insertas digitis manus super mensam posuit — gerade wie Johannes in unserem Bilde (Wiseman, a. a. O. S. 471 f.). Das Unterkleid des Johannes ist grün, sein Mantel roth. — Am nächsten dem Herrn auf seiner linken Seite (für den Beschauer rechts) erblicken wir den Kopf des hl. Thomas mit erhobenem Zeigefinger. Wiseman u. Andere glauben, er schwöre eben Rache, Göthe dagegen will in dieser Aktion eine Art Zweifel ausgedrückt finden. Mir scheint nun, daß wer Rache schwört, ein stärker gespanntes Gesicht haben muß; aber auch die Göthe'sche Deutung will nicht befriedigen, und ich möchte eher behaupten, Thomas drücke verwundernd und staunend den Gedanken aus: „wie, was, sollte es möglich sein!" Das ist allerdings eine Art Zweifel, aber doch mehr Verwunderung als Zweifel. Außer dem Kopfe sieht man von der ganzen Figur des Thomas nicht das Geringste. Daß dem ehemals anders war, werden wir sogleich bemerken. — Den Thomas fast bedeckend erscheint unter und vor ihm Jakobus d. ä., voll Entsetzens die Arme ausstreckend. Der Schrecken ist ihm total ins Gesicht geschrieben, und er bildet hierin einen Pendant zu Andreas. Ehemals war seine linke Hand nicht nach vorn erhoben, sondern auf den Tisch gelegt, und bedeckte perspektivisch den größten Theil der ebenfalls auf den Tisch aufgesetzten linken Hand des Thomas. Als aber die Farben des Originals theils erblaßten, theils abfielen, konnte man diese beiden Hände des Jakobus und Thomas nicht mehr recht von einander unterscheiden und sie bildeten zusammen nur eine einzige unförmliche Hand mit sechs Fingern, die in alten Reisebeschreibungen als ein besonderes

Curiosum aufgeführt wurde. Aber bei der gewaltsamen Restauration Mazza's (1770) wurde dieser sechste Finger und damit jede Spur von der Hand des Thomas getilgt und auch die linke Hand des Jakobus d. ä. verändert. Das Kleid ist schwefelgelb. — Die dritte Figur dieser kleinern Gruppe stellt den Apostel Philippus dar, in einem blauen Leibrock und rothen Mantel. Er hat sich erhoben und zum Herrn hingewandt, zu dem er seine Liebe betheuernd spricht: „Herr, ich bin's nicht; Du weißt es, Du kennest mein Herz; ich bin's nicht." Eine liebenswürdige Gestalt, „den Raphaelischen Jünglingen ähnlich, die sich auf der linken (für den Beschauer rechten) Seite der Schule von Athen um Bramante (als Archimedes) versammeln" (Göthe). — Die zweite kleinere Gruppe dieser Seite beginnt mit Matthäus. Der Evangelist ist auch hier Referent dessen, was er von Christus gehört hat. Er theilt es den zwei entfernter sitzenden Aposteln Thaddäus und Simon mit, und weist mit beiden Armen und Händen auf Christus hin, versichernd: „so hat er gesagt." Durch diese Aktion ist diese zweite kleinere Gruppe sehr schön mit der andern und mit dem Ganzen verbunden. Matthäus ist jung, von argloser Natur. In dem ein wenig geöffneten Mund zeigt sich ein ängstlicher Ausdruck, in welchem die sichtbaren Zähne eine Art leisen Grimmes aussprechen, zu der heftigen Bewegung der Figur passend. In der Copie von Bianchi Vespino ist diese Figur sehr verdorben, nahezu geistlos. Das Unterkleid des Matthäus ist hellblau, sein Mantel dunkelblau mit gelbem Futter. — Neben ihm sitzt Thaddäus, mit braunem Unterkleid und grasgrünem Mantel, gegen Simon hinschauend, während seine Hände eher auf Christus

hinweisen. Die Haltung ist eigenthümlich, und wie mir scheint, die wenigst gelungene im ganzen Bilde. Die Linke ist auf den Tisch gelegt, und zwar so, daß das Innere nach oben schaut und die Finger von einander abstehen; die Rechte aber ist in einer Weise erhoben, als ob der Apostel mit ihr in die Linke einschlagen wollte, „eine Bewegung, die man bei Naturmenschen sieht, wenn sie bei unerwartetem Vorfalle ausdrücken wollen: Hab' ich's nicht gesagt, hab' ich's nicht immer vermuthet?" (Göthe). Die Mailänder Erklärung sagt: „Thaddäus hat Verdacht", und dieß ist allerdings in seinem Gesichte lebhaft ausgedrückt. Vielleicht dürfen wir seine eigenthümliche Aktion so deuten, als wolle er seinem Nachbar Simon sagen: „wahrscheinlich ist's Judas." Er deutet halb und halb auf Judas hin. Außer dem Verdacht drückt der kräftige Kopf auch Aengstlichkeit und Verdruß aus. — Simon endlich, ein schon ältlicher Mann in weißem Leibrock und gelbem Mantel, ist nur vom Profil sichtbar und zeigt in Gesicht und Bewegung an, daß er sehr betroffen sei und das Gehörte kaum glauben könne. „Er zweifelt", sagt die Mailänder Erklärung, und wir fügen bei: Darum weist ihn Matthäus auf Christus, Thaddäus aber auf Judas hin. Ersterer sagt ihm: „gewiß, so hat der Herr gesagt," Thaddäus aber, auf Judas zeigend, spricht: „schau, sicher ist's der." Göthe will in Simons Gesicht auch Verdruß über einen solchen Frevler finden, namentlich in der vorgestreckten Unterlippe. Aber Leonardo brachte letztere bei alten Gesichtern sehr häufig an, ohne damit irgend einen Verdruß andeuten zu wollen, so daß wir obiger Vermuthung nicht beitreten können.

Mit vorstehenden Bemerkungen habe ich einem Ge-

danken Ausdruck gegeben, der damals in mir aufstieg, als ich im Refektorium von St. Maria delle grazie zu Mailand vor dem großen Werke Leonardo's stand. Ich wollte für mich und Andere zur Deutung desselben wenigstens ein Scherflein beitragen.





3.

Glauben und Forschen.

Eine biblische Skizze nach Coloss. I. 13—20.

Von Dr. Mack.

1.

Ueberblicken wir zuerst den Inhalt des apostolischen Schreibens, das augenscheinlich die Absicht hat, seine Leser vor einer sehr gefährlichen Verfälschung des Evangeliums zu warnen. —

Paulus beginnt mit dem Ausdruck seiner Freude über die religiöse Verfassung der Gläubigen zu Colossä (u. Laodicea), 1, 1—8; knüpft daran den Wunsch für ihr weiteres Fortschreiten auf dieser reinen Grundlage, v. 9—23, und gibt Nachricht über seine Lage und seinen Beruf, v. 24—29. Der letztere gibt ihm ein, zum Festhalten der Wahrheit und Gnade des Evangeliums aufzufordern, 2, 1—15; dagegen vor den Irrthümern und Gebräuchen einer falschen Lehre zu warnen, v. 16—23. Die hierauf folgende allgemeine Anweisung zum Streben nach den himmlischen Gütern, 3, 1—3. und zu einem heiligen, dem heidnischen Treiben abgewandten Leben, v. 5—17, geht in die besondere Ermahnung zur Führung des Hausstandes

v. 18—4, 1., zur Uebung des Gebetes v. 2—4 und zur ernstwürdigen Rede über v. 5—6. —

Nachrichten, Grüße und Aufträge, v. 7—18 beschließen den Brief, dessen Entsendung in die letzte Zeit der ersten Gefangenschaft des Apostels in Rom (J. 61—63) fällt, nachdem derselbe durch Epaphras den Gründer und Lehrer der Gemeinde zu Colossä, dieser schon von Xenophon (anabas. I. 6, 6.) und Herodot (histor. VII. 30), im Jahrhundert Christi aber von Strabo (geograph. L. II. p. 674) erwähnten Stadt Phrygiens im Thalgebiete des Mäanderflusses, Nachrichten über sie empfangen hatte, Coloss. 1, 7. Philipp. 4, 18. —

2.

In diesem Zeitpunkte hatte die südlich aus dem ägyptischen Alexandrien, von Osten aber über Syrien nach Kleinasien vordringende, die Speculationen der griechischen Philosophie mit orientalischer Theosophie zu den abentheuerlichsten Lehrgebäuden vereinigende Weltweisheit, die theils von Paulus unmittelbar, theils von seinen Mitarbeitern gebildeten christlichen Gemeinden zwar noch nicht ergriffen, aber enge umkreist und bedrohte sie durch die Aufnahme alttestamentlicher und apostolischer Lehren in ihr falsches System täglich mit Verunstaltung des reinen Evangeliums sowohl als Lehre, wie als Lebensregel zu einer die Gläubigen bethörenden und verleitenden Wissenschaft.

Das Ewige, Unendliche und Vollkommene gegenüber dem Vergehenden und Sündhaften, der unsichtbare Gott gegenüber der sichtbaren Welt, der Gegensatz, die Kluft und der Zusammenhang zwischen diesen Potenzen, der Hervorgang des Geschaffenen aus dem Urgrunde, der

Zurückgang des Weltalls zu diesem waren Hauptfragen, welche jene Speculation beschäftigten und zu den sonderbarsten Erfindungen und Systemen hinführten. (Zu vergl. der Art. Gnosis, Gnostizismus und Gnostiker von Feßler im Freiburger Kirchenlexikon B. IV. S. 553—560.) —

3.

Der Apostel, welcher dieser Verirrung entgegen keinen andern Grund wußte, als den nicht gesuchten, sondern gelegten (I. Cor. 3, 11), und keine andere Predigt, als Christum den Gekreuzigten (I. Cor. 1, 23), dabei jedoch diese für die Erkenntnißfähigen gar wohl auch in wissenschaftlicher Fassung vorzutragen verstand (I. Cor. 2, 6—8), gibt den Colossern über die vorgenannten Fragen in dem von uns zu beleuchtenden Abschnitt folgende Lehre:

v. 13. 14. (Gott der Vater) hat uns herausgerissen aus der Gewalt der Finsterniß und versetzt in das Reich des Sohnes seiner Liebe, in welchem wir haben die Erlösung, die Nachlassung der Sünden,

v. 15—17. welcher ist Abbild des unsichtbaren Gottes, Erstgeborner aller Schöpfung; denn in ihm ist Alles geschaffen, das in den Himmeln und das auf der Erde, das Sichtbare und Unsichtbare, ob Throne oder Herrschaften oder Gewalten oder Mächte: Das Alles ist durch Ihn und für Ihn geschaffen. Und er ist vor Allem und das All hat in Ihm sein Bestehen.

v. 18—20. Und Derselbe ist das Haupt des Leibes der Gemeinde, welcher ist Anfang, Erstgeborner aus den Todten, damit er in Allem Vormann sei, denn in Ihm beschloß Er die ganze Fülle wohnen zu lassen, und durch Ihn Alles zu versöhnen mit Sich, aussöhnend durch sein

Blut des Kreuzes, sei es das auf der Erde, sei es das in den Himmeln.

4.

In den zwei ersten Versen (13. 14) vernehmen wir die wohlbekannte Sprache des Glaubens (πίστις ἐξ ἀκοῆς) an die Predigt des Evangeliums. Den Gott Israels preist ja schon der prophezeihende Vater des Vorläufers Jesu Christi darum, daß er sein Volk heimgesucht und ihm Erlösung verschafft . . . um sein Volk zur Erkenntniß des Heils zu führen, zur Vergebung ihrer Sünden . . . um denen zu leuchten, die im Finstern und Todesschatten sitzen (Luc. 1, 67—69). Als seinen geliebten Sohn hatte Gott Jesum den Christ demselben Johannes bezeichnet (Matth. 3, 17.), der ihn kurz nachher als das Lamm Gottes aufführte, das da hinwegnimmt die Sünden der Welt (Joh. 1, 29).

Auch was jetzt folgt ist seinem Inhalte nach aus dem Evangelium, jedoch durchforschter Glaube und in der Form auf die Erkenntniß berechnet; es ist γνῶσις. Dem Inhalte nach nämlich ist es das Evangelium, das einen unsichtbaren Gott verkündet, den Gott im Himmel (Matth. 6, 9.), den Sohn aber als sein wesentliches Bild, in dem der Vater geschaut und erkannt wird (Joann. 8, 9. 14, 9. 12, 45.), von der Schöpfung aber in ihrem ganzen Umfang (Omnia, πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς κτίσεως) lehrt, daß sie durch die That des Vaters in der Macht des Sohnes sei (Omnia mihi tradita sunt a Patre meo, Matth. 11, 27., data est mihi omnis potestas in coelo et in terra, Matth. 28, 18), und zwar von Ewigkeit her, vor aller Schöpfung

nach außen (priusquam mundus fieret, ante constitutionem mundi Joh. 16, 5. 24). Die thatsächliche und schrankenlose Machtvollkommenheit nämlich, in welcher Jesus auf Erden über alles Geschaffene (aufgezählt in Ps. 148), über die guten Geister, wie über die Dämonien, über alle Menschheit nach Leib und Seele, über lebende und leblose Creatur waltet, ist nur der irdische Ausdruck jener vorzeitlichen Gewalt (ἐξουσία) und Herrlichkeit (δόξα).

Hiemit ist aber v. 15—17 das Wissen des Glaubensinhaltes (ἡ γνῶσις) eingeleitet: Das immanente Walten Gottes läßt zwei Momente unterscheiden, a) die ewige Zeugung des Sohnes (πρωτότοκος τῆς κτίσεως, ὅς ἐστι πρὸ πάντων) und die realvorbildliche Schöpfung des Weltalls in Ihm (ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα); sodann aber b) ist nach ihrem zeitlichen Hervorgange alle Schöpfung von Anfang her durch Ihn, hat fürdauernd ihren Bestand und Zusammenhalt durch ihn und ihre Bestimmung zu ihm (τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται, ἐν αὐτῷ συνέστηκε). So hat der Glaube an das Wort Christi (fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi. Rom. 10, 17.) und das erleuchtete Wissen (σοφία als ἐπίγνωσις τοῦ θεοῦ und σύνεσις πνευματική), welches der Apostel den Colossern sichern will (Col. 1, 9, 10.), denselben Lehrinhalt über Gott, Christus und die Welt! —

5.

Welches ist aber die Geschichte der Welt (τῆς κτίσεως), zunächst der geistigen Geschöpfe, der Geister im Himmel (ἐν τοῖς οὐρανοῖς) und der Menschen (ἐπὶ τῆς γῆς)? Fragen wir darüber den menschgewordenen Sohn Gottes

(den geschichtlichen Christus), so sind wir Zeugen des tiefsten Mitleids über sein Volk (videns turbas misertus est eis, quia erant vexati et jacentes sicut oves non habentes pastorem, Matth. 9, 36) und lesen wir St. Paulus, so tritt uns ein ergreifendes Bild der Verdorbenheit und Noth in der Heiden- und Judenwelt vor Augen (Rom. 1—3); dazu in der Geisterwelt der grausenhafte Fall der Abtrünnigen und die von da auf die Menschheit gerichtete boshafte Feindschaft des Satan und der Dämonen: also alle Schöpfung entfremdet, entzweit und in Feindschaft nach jeder Richtung hin (abalienati et inimici sensu in operibus malis Col. 1, 21.), des Todes würdig (Rom. 1, 23) und in der Gewalt des Todes (Rom. 5, 12). Alle zusammen sind in Sünde und Noth gebannt (conclusit Deus omnia in incredulitate, εἰς ἀπείθειαν Rom. 11, 32), reif zur Vertilgung durch den gerechten — nein! zur Erlösung durch den erbarmenden Gott (ut omnium misereatur).

Sein Rathschluß vollzieht sich zunächst an jener kleinen Heerde, welcher das Reich zugedacht ist (Luc. 11, 32), als deren Hirte (Joann. 10, 11, 14), Anfänger und fürdauernder Grundfels (Matth. 28, 20. I. Cor. 3, 11) der Sohn der Liebe auf Erden waltete, und deren Zurückbringung (ἀποκατάλλαξις, reconciliatio) derselben durch seinen Hervorgang aus den Todten vollendete.

Diesen reichen Lehrgehalt faßt die wissenschaftliche Darstellung des Apostels (seine Gnosis) v. 18—20 in unerreichbarer Kürze dahin zusammen:

Das Weltall hat vor Gott nicht nur als geschaffenes, sondern auch als erlöstes in Jesu Christo seinen Vormann und seine Grundlegung; die in der Zeitfolge zu

Ihm zurückzuführende Schöpfung aber besteht der Wirklichkeit nach vorerst in einer erlesenen Auswahl (ἐκκλησία) derer im Himmel und auf Erde, welche Gott durch das Kreuzesblut Jesu Christi zum Frieden gereinigt hat.

Dies ist das Lehrganze des Apostels über Gott, über Jesus den Christ, über die Schöpfung und Erlösung — für die Glaubenden und Forschenden in Colossä.

6.

Statt der philologischen Einzelnachweisung sei dem Bisherigen eine Frage und eine Andeutung beigegeben. —

Eine Frage! Wenn man den ganzen Kontrast bezeichnen wollte zwischen dem beglückenden Gefühle, welches die feste, reine, klare, fruchtreiche und bessernde Gottes-Lehre des Evangeliums wach gerufen hat, und der bangen Unruhe mit all den unheimlichen Empfindungen, welche von dem Studium etwa des Plato oder der Kabbalah oder gnostischer Systeme unzertrennlich sind, gleich wie sie kein Kenner z. B. der Schleiermacher'schen Reden über die Religion und noch mehr seiner pantheistischen Monologen unterdrücken mag, ich frage: fände sich eine treffendere Zeichnung dieses Kontrastes, als diejenige, welche Vers 13 Wort für Wort enthält:

ἐῤῥύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους, καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ? —

Es ist, wie wenn man von des jüngern Peter Breughel's Darstellung des Chaos oder der Sündfluth unter dem sinnverwirrenden Eindrucke dieser Bilder hinweg unmit-

telbar vor Anton van Dyk's Crucifixus hinträte, um die bebende Welt durch das von seligen Geistern dem Vater dargebrachte Blut des Kreuzes von den Bissen der jetzt unter dem Kreuze verendenden Schlange geheilt zu sehen. —

Zu einer Andeutung aber geben die v. 16 vorkommenden Bezeichnungen unsichtbarer Geschöpfe: throni, dominationes, principatus, potestates eine naheliegende Veranlassung. Der kirchliche Katechismus (Th. I. Hptst. 2. Nro. XVII.) sagt, die heil. Engel werden darum Kräfte und Herrschaften des Herrn genannt, weil sie mit Macht geschmückt sind. Die systematisirende Tendenz älterer Theologen hat aber aus diesen und andern Namen, welche in den biblischen Büchern vorkommen, folgende Tafel von 3 Ordnungen mit 9 Chören der Engel gebildet: I. 1. Seraphim (Isai. 6, 2 u. folg.), 2. Cherubim (Ezech. 10), 3. Throni (Col. 1, 16.). II. 1. Dominationes (Col. 1, 16), 2. Virtutes (Ephes. 1, 21. Rom. 8, 38), 3. Potestates (Col. 1, 16). III. 1. Principatus (Eph. 1, 21. Col. 1, 16), 2. Archangeli (I. Thess. 4, 15. Judae v. 6), 3. Angeli (I. Pet. 2, 22).

Die Kirche hat in ihre Liturgie und Offizien nur die Engel (namentlich die Verehrung des oder der Schutzengel) und Erzengel (Michael, Raphael, Gabriel) aufgenommen. Im Uebrigen fordert die Berücksichtigung der sogenannten Chöre der Engel, der Thronen, Herrschaften, Kräfte, Mächte und Fürstenthümer in der Religionslehre und den öffentlichen Gebeten jene Vorsicht, welche der römische Katechismus beobachtet. Unser Diöcesan-Katechismus (Hauptst. I. Fr. 74) zählt „die neun Klassen oder Chöre der Engel" entschieden zu didaktisch auf, wenn man an Irenäus denkt, der es mit Hinweisung auf die Gnostiker

tadelt, über die Ordnung der Engel etwas Festes bestimmen zu wollen (vergl. Staudenmaier's Dogmatik III. 24), und an das Bekenntniß des heil. Augustinus (ad Orosium, cap. 10): differre aliquid indubitata fide teneo, sed . . . quaenam ista sint et quid inter se differant, nescio. Jedenfalls ist die sogenannte englische Hierarchie kein Glaubenspunkt (Natalis Alexander, theologia dogmatico-moralis T. I. 1. I. § 43. S. 156) und der Franziskaner Theolog Adamus Godham hat bereits im XIV. Jahrhundert († 1358) die Ansicht ausgesprochen: Apostolum hic (Eph. 1, 21) non recensere ordines Angelorum, sed contra Gnosticos docere (Cornel. a Lap. ad Eph. 1, 21), der Cistercienser Theolog Stephan Wiest aber drückt sich unwiderleglich richtig aus, wenn er in seiner demonstratio Dogmatum (Tom. IV. § 516. p. 783) v. J. 1787 sagt: quod 1) S. Scriptura nullibi, quot praecise sint Chori et ordines Angelorum, explicet, 2) quod constans et unanimis in hoc non sit SS. Patrum sententia. —

7.

Die Gefahr, welche der Apostel in unserm Briefe voraussieht, verwandelte sich kurz darauf in eine Calamität, die in den Jahren 66—68 in den Gemeinden von Ephesus und auf der Insel Creta bereits derartige Verwirrung angerichtet hatte, daß Paulus zu den ernsteren Maßregeln, wie zu Exkommunikation von Läugnern der Auferstehung schreiten mußte (Br. an Titus u. Timotheus I. Tim. 1, 19. 20.); um's Jahr 70 waren die kleinasiatischen Gemeinden durch Irrlehren und Unsittlichkeiten eben so schwer verwüstet, wie durch die Neronianischen Verfolgungen. Colossä selbst war um's Jahr 64 schon durch Erdbeben verschüttet worden

(Euseb. in Chron. ad ann. 64. Paulus Orosius hist. 141. 7) und erscheint vielleicht aus diesem Grunde nicht unter den 7 Gemeinden der Apokalypse (c. 2 u. 3). Doch begegnet uns sein Name wieder in den Akten des allgemeinen Concils von Chalcedon im Jahre 451, dem der dortige Bischof anwohnte. In der späteren Zeit des griechischen Kaiserthums war er in Chonae (χῶναι) übergegangen und wurde in Zusammenhang mit der daselbst lebhaft geübten Verehrung des Erzengels Michael genannt (Theophylact † 1107. Comment. in ep. ad Col., Nicetas Choniates annal. l. VI., Baronius in Martyrol. Rom. ad 8. Mai); heutzutag endlich hat das osmanische Reich, in dessen Gewalt die phrygische Provinz um das Jahr 1230 gerieht, in dem Ejaleth Natoli an dem Flusse Chörduk, dem alten Lycus, einen Flecken Namens Chonos, wo der englische Reisende Hartley (Researches in Greece and the Levant) im Jahre 1826 eine Minderzahl von 30 christlichen Familien mit einer Kirche besucht hat. Ob sie sich den Einflüssen des durch 3 Moscheen für 500 türkische Familien verkündeten Koran zu erwehren vermögen, ist in dem interessanten Reisebuch nicht berichtet. —

Das reine Evangelium aber und die echte Gnosis von demselben in unserm kanonischen Briefe ist fortdauernd eine Kraft und ein Zeugniß wider die falsche Weisheit und das gottentfrembete Leben. —

4.

Miscellanea.

Von Dr. Nolte.

Eines der wichtigsten Actenstücke, welche aus den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche bis zu uns gekommen sind, ist ohne Zweifel der Brief, welchen die Väter des ersten Concils von Arles an den römischen Bischof Sylvester richteten. Dieser Brief findet sich nur in einer Handschrift, welche in der bibl. reg. Paris. vom Abbé Tarny mit der Numer 3979 bezeichnet wurde, jetzt aber unter Nro. 1711 3 sich findet; in der biblioth. Colbert. trug sie die Numer 1951. Sie gehörte ursprünglich dem von Alcuin gestifteten Kloster des h. Paulus zu Cormery in der Nähe von Tours. „Hic est liber sancti Pauli apostoli Cormaricensis" steht auf fol. 37 vers. Die Schedae Pithoeanae waren nur eine Copie dieser Handschrift. Auf dem oberen Rande des letzten fol. vers. erkenne ich deutlich genug die Spuren der ausradirten Worte Antoine (oder Antonii) Loysel. Dieser Jurisconsult war ein Freund Pithou's. Da Loysel alle seine Bücher seinem Neffen, dem Pariser Domherrn Claudius Joly, vermachte, dieser aber sie der Bibliothek der Pariser Cathedrale schenkte, so hat vermuth-

lich Pithou die Handschrift zurückzugeben vergessen, da sie dem fonds de notre dame nie angehörte. Wenn nun aber Coustant behauptet, dieser Brief sei e veteri codice Arelatensis ecclesiae privilegia continente publicirt (epistol. rom. pontif. col. 341 u. 342), so ist das ein Irrthum. Der Codex, welcher diese Privilegia enthielt, wird kein anderer sein, als der ehemalige Colbert. 3989, dann reg. 3989,
jetzt 5537,[3] von dem Baluze bemerkt: „Codex iste fuit Petri Saxii et ex eo Baronius edidit epistolas Pontificum Romanorum de privilegiis ecclesiae Arelatensis" und der „delatus ex urbe Arelatensi, ubi emptus est ab haeredibus Saxii anno MDCLXXXII in hanc bibliothecam Colbertinam." Dieser Codex enthält von fol. 105 r an einige Concilia Galliae und beginnt mit den titulis der Canones dieses Concils, auf welche das bei Coustant l. l. col. 341—344 und bei Routh reliq. sacr. t. IV. p. 307 sqq. ed. sec. abgedruckte Stück folgt. Coustant hat die codd. verwechselt.

Im Folgenden gebe ich mit Ausnahme der Stelle, welche uns hier beschäftigen soll, nur die von dem Texte bei Routh l. l. p. 303 sqq. abweichenden Lesearten an. Die senkrechten Linien bezeichnen das Ende der Zeilen in der Handschrift.

Fol. 31. rect. init. Incipit concilium episcoporum Arelate celebratum et directum Silvestro episcopo Romanorum.

Dilectis. papae Silvestrio Marinus, Acratius .... Vitalis et Maternus .... Dafnus, Orantalis, Quintasius Victor, Victor (so doppelt der cod.) Epictetus .... copulo caritati .... cum merita reverentia .... gravem ac perniciosam legis .... effrenatae mentis ... interesses tanti fecisse .... Profectu .... Sed quoniam | recedere a partibus illis minime potuisti, in quibus et apostoli | cotidie sedent et cruor

ipsorum sine intermissione dei | gloriam testatur. Non tamen haec sola nobis visa sunt | fol. vers. tractanda, frater carissime, ad quae fueramus invitati. | Sed et consulendum dum nobismet ipsis censuimus: et quam | diversae sunt, ex quibus advenimus, ita et varia | contingunt, quae nos censemus observare debere. Pla|cuit ergo praesente spiritu sancto et angelis eius, ut et his | qui singulos quos movebat (hier wie nach sancto interpungirt der cod.) iudicare proferemus de | quiete praesenti. Placuit etiam antequam ante qui maiores | diocheseos tenes, per te potissimum omnibus insinuari. | Quid . . . Ad id . . . vita nostrae . . . relegiosa . . . divisioni et dissensioni in tanto obsequio devot. etc.

Unsere Handschrift ist in der Zeit, in welcher man die sogenannte merovingische Schrift aufgab, aus einer merovingischen Handschrift abgeschrieben. Ich schließe dieses daraus, daß wie an anderen Stellen dieses von mir ganz verglichenen cod., in unserem Actenstücke die Worte traditio ac regula und contra in Can. VI. noch mit merovingischer Schrift geschrieben sind. Sodann hat unser Librarius einen bereits schon lückenhaften Codex oder einen solchen, in dem Manches verwischt und unleserlich war, vor sich gehabt oder er hat endlich nachläßig copirt und, wie ich fast glauben möchte, die Schrift der copirten Handschrift selbst nicht gut entziffern können. Den Beleg dafür liefert 1) der Satz sed quoniam recedere; quoniam, von dem Coustant sagt, abundat illud *quoniam*, welches sich jedoch leicht in *tu iam* ändern ließe, belehrt uns, daß nach testatur eine Lücke ist. Das lehrt uns 2) dum nach consulendum; denn wenn dum keine Dittographie ist, so ist auch in diesem Satze Einiges ausgefallen. 3) Die schon von den früheren

Editoren als lückenhaft bezeichnete Stelle, die zugleich auch offenbar corrupt ist, hat Coustant bereits folgendermaßen ergänzt und verbessert: ut *ex* his *quae* singulos quos*que movebant*, iudicare *praeferremus* de quiete praesenti. 4) Auch in dem folgenden Satze ist eine Lücke und zwar nach antequam. Ich ergänze und verbessere: Placuit etiam antequam *ea, quae decrevimus, fidelibus intimamus, ad te* (der cod. hat ante), qui m. d. tenes, *perferri et* per te. Die Worte qui maiores dioeceses tenes sind ebenso beachtenswerth, als schwierig. Routh bemerkt l. l.: „Negent, qui velint, hic dici, papam Romanum maiores dioeceses, sive nonnullas maximas inter illas imperii Romani dioeceses tenere; non ego. At quaenam dioeceses istae fuerint, hoc loco non dicitur." Auch Hefele Concil.-Gesch. I. S. 173 giebt dadurch, daß er einfach die lat. Worte anführt, uns zu verstehen, daß er die Schwierigkeit und das Verderbniß unserer Stelle erkannt hat. Auf die Spur des Richtigen führt uns die Leseart der Hdschrft *diocheseos,* die schon Düpin am Rande seiner gegen seine sonstige Gewohnheit sehr sorgfältig bearbeiteten Ausgabe des Optatus Milevit. p. 287 verzeichnete, die bis heute aber von Allen, selbst von Routh übersehen ist. Ich verbessere deßhalb *maioris dioeceseos* und halte dafür, daß vor tenes ein Wort, wie gubernacula, ausgefallen ist. Auch Irenäus advers. haeres. 3, 3. 1. tom. II. p. 9 ed. Harvey nennt die römische Kirche maxima; wo jedoch maxima, wie das folgende Beiwort antiquissima lehrt, nicht Superlativ, sondern Elativ ist. Das Wort kann a. u. St. 1) von der Seelenzahl oder von dem Umfange der römischen Diöcese im engeren Sinne oder von dem Umfange des Metropolitanverbandes verstanden werden; 2) aber auch in Bezug

auf die Auctorität gesagt sein. Daß aber der erste Sinn hier nicht zuläßig ist, bedarf für den Sachkundigen keines weiteren Beweises. Es muß also maior auf die Auctorität, welcher der römische Bischof als solcher genoß, bezogen werden. Und diese Auffassung bestätigt die Form des Wortes maior selbst; da der Comparativ im Lateinischen da gesetzt wird, wo von Zweien oder von zwei Parteien die Rede ist, was a. u. St. Statt findet. Auf der einen Seite steht die römische Kirche oder ihr Bischof, auf der anderen die übrigen Kirchen oder ihre Bischöfe. Somit hat das Concil den Papst als Primas der Kirche bezeichnet. Auf diese Weise finden Maassens Bemerkungen in seiner vortrefflichen Schrift: Der Primat des Bischofs von Rom u. s. f. Bonn 1853. p. 117 Note 9 ihre Erledigung.

2. Zum Concil von Elvira. Ich hatte gehofft, *bei* den Herausgebern oder Bearbeitern der Concilien die folgenden Bemerkungen zu finden, die ich deßhalb im 47. Bde der Q.Schr. p. 308 ff. überging. Da diese Hoffnung jedoch sich nicht bewährt hat, so trage ich das früher absichtlich Uebergangene hier nach. Daß die Worte neque haereticis nach neque Judaeis can. 16 zu tilgen seien, da ja von den Ketzern schon der erste Theil des Canons gehandelt hatte, hat schon ein Gelehrter vergangener Zeit richtig erkannt; derselbe liest can. 5 *intra* (für infra) tempora. Ueber can. 9 u. 10 vgl. Cotelier ad Hermae mand. 2. col. 57 der Noten ed. Paris., wie über can. 39 denselben ad const. apost. 7, 39 col. 294. Ueber can. 34 vgl. man Heumanni Poecile tom. III. lib. 1. p. 26—34, wie über can. 36 ibid. lib. 3 p. 369—370.

3. a) Routh giebt Reliq. sacr. tom. 1. p. 16 von Nro. X. unter den Fragmenten des Papias nur die latei-

nische Uebersetzung. Ich setze hier die entsprechende Stelle aus dem bis jetzt noch nicht gedruckten Originale nach cod. reg. bibl. Paris. 861, früher 2369, vorher Colbert. 2253[3] her. Fol. 95 r lesen wir also: *Οἱ μὲν οὖν ἀρχαιότεροι τῶν ἐκκλησιῶν ἐξηγητῶν, λέγω δὴ* (korrigirt aus *λέγων δὲ*), *φίλων ὁ φιλόσοφος καὶ τῶν ἀποστόλων ὁμόχρονος καὶ παπίας ὁ πόλυς ὁ ἰωάννου τοῦ εὐαγγελιστοῦ φοιτητὴς ὁ ἱεραπολίτης* (fol. vers.), *εἰρηναῖός τε ὁ λουγδουνεὺς καὶ ἰουστῖνος* (*ἰουστῆνος* cod.) *ὁ μάρτυς καὶ φιλόσοφος, πάνταινός* (*πανтανετός* cod.) *τε ὁ ἀλεξανδρείας καὶ κλήμης ὁ* (*ὁμα* in fine versus cod.) [1]) *στρωματεὺς καὶ οἱ ἀμφ' αὐτοὺς πνευματικῶς τὰ περὶ παραδείσου ἐθεωρήθησαν* (lies *ἐθεώρησαν*) *εἰς τὴν χριστοῦ ἐκκλησίαν ἀναφερόμενοι.* Der Pariser Coder ist eben so jung, wie die beiden Wiener; diese sind Abschriften eines und desselben älteren Coder, der zur so wünschenswerthen vollständigen Herausgabe dieses Werkes in der Urschrift vor Allem benutzt werden muß. Die Münchener sind nicht besser, als die drei genannten.

b) Eusebius führt hist. eccles. lib. 3. c. 39 bei Routh l. l. p. 7 aus Papias Folgendes an: *Οὐκ ὀκνήσω δέ σοι* (= in tuum commodum) *καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα συγκατατάξαι* (so Routh u. s. f. mit den von mir wieder vollständig verglichenen codd. e l y q; *συντάξαι* Schwegler mit den ebenfalls von mir vollständig wieder verglichenen codd. a b c d f) *ταῖς ἑρμηνείαις διαβεβαιούμενος ὑπὲρ*

1) In *μα* steckt etwa *μαθητής*, so daß *ὁ μαθητὴς αὐτοῦ* (= Pantaeni), *ὁ στρωματεὺς* zu lesen wäre, oder es ist wahrscheinlicher Dittographie von *μα* in *στρωματεύς*.

αὐτῶν ἀλήθειαν. Valesius übersetzt ... ea cum interpretationibus nostris adscribere; Rufinus hat exponere cum interpretationibus suis. Ich möchte die Stelle lieber ... in commentarios meos addere ... übersetzen; mir scheint es nämlich, daß Papias mit *ταῖς ἑρμενείαις* nichts Anderes bezeichnet, als sein eigenes Werk, mit andern Worten, daß *αἱ ἑρμηνεῖαι* nur ein anderer Titel desselben Werkes ist, welches *λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις* betitelt war nach Schwegler, dessen Vermuthung sich im cod. b findet, in welchem eine andere Hand das *ω* in *ἐξηγήσεως* bei Eusebius in *ϊ* verändert hat. Rufinus und Hieronymus übersetzen freilich explanatio = *ἐξήγησις*; allein Maximus dagegen sagt in commentar. ad Dionysii (Areop.) cap. 7 de eccles. hier. ... *ἐν τῷ τετάρτῳ αὐτοῦ βιβλίῳ τῶν κυριακῶν ἐξηγήσεων* tom. II. p. 87 ed. Venet., bestätigt also Schwegler's Conjectur. Wer die Vulgata *ἐξηγήσεως* bei Eusebius schützen will, muß im Gedanken hinter diesem Worte aus dem Vorhergehenden ergänzen *συγγράμματα πέντε.* Das Particip *διαβεβαιούμενος* kann = confirmans = bestätigend sein, wie bei Irenäus advers. haeres. 1, 6, 3 beim alten Uebersetzer confirmant für *διαβεβαιοῦνται* sich findet; aber es kann auch sein = indem ich mich versicherte, überzeugte.

4. Zur Jobstradition im Mittelalter. In den Catenen der kürzeren Recension zum Buche Job findet sich aus dem Commentare des alexandrinischen Diakonus Olympiodorus, welcher nach einem auch von Simon de Magistris (Act. martyr. ad ost. Tiberin. Romae 1795. p. 286 u. 287) mitgetheilten Scholion am Schlusse einer griech. Catene zum Jeremias in der Barberinischen Biblio-

thek am Anfange des sechsten Jahrhunderts lebte [1]), eine Stelle, welche Comitelus lat. aus einer vaticanischen Catene p. 541 ed. sec. (oder Venet.) anführt, die im Originaltexte aber noch nicht gedruckt ist. Sie wird den Lesern der schönen Abhandlung Wetzsteins über das Jobskloster u. s. f. und die Jobssage (S. 507 u. flgde am Schlusse des Commentars von Delitzsch) hoffentlich nicht unwillkommen sein. Ich gebe sie nach cod. reg. Paris. 138 (olim 2434$_{3}$ u. Colbert. 1952) fol. 281 r; cod. 151 (olim CCCCLXII; dann 495 zu Coteliers Zeiten; dann 1890 nach der Numerirung des Abbé Targny bei Montf. bibl. mss.) fol. 295 vers.; cod. reg. 162 (olim J. Huraltii Boistallerii; dann CIƆCIƆLXIII; dann 2280; dann 2873) fol. 125 r; nur Cod. Coisl. 194 läßt sie fol. 370 r weg; sie findet sich in den codd. zu c. 42, vs. 17. Olympiodor sagt: *μέχρι σήμερον ἐν τῇ ἀραβίᾳ καὶ τὸ μνημεῖον τοῦ ἀνδρείου* (*ἀνδρίου* hat cod. 138) *ἰὼβ φαίνεται, καὶ ἡ τῆς κοπρίας παλαίστρα, ἐν ᾗ τοὺς λαμπροὺς ἀνεθήσατο στεφάνους· καὶ τὰς δι' ἔτους αὐτῷ τιμὰς ἄγουσιν οἱ ἐπιχώριοι, ὡς ἐκεῖθεν ἡμῖν ἀφικόμενοί τινες τῶν ἀδελφῶν ἐξηγήσαντο· τὴν δὲ αὐσιτίδα χώραν οἱ μὲν τὴν τοῦ σηῶν* (*σιὼν* hat cod. 138) *εἶναι ἔφασαν· οἱ δὲ τὴν ἰδουμαίαν· ἄλλοι δὲ ἐν μέσῳ τινὰ κειμένην τῆς ἰδουμαίας καὶ ἀραβίας· ἕτεροι δὲ αὐτὴν τὴν ἀραβίαν, ἐν ᾗ καὶ τὸ μνῆμα τοῦ δικαίου κεῖται, ἀλλ' ὅτι μὲν ἰδουμαῖος ἦν, εὔδηλον ἐκ τῶν πρὸς τῷ τέλει τοῦ βιβλίου γεγραμμένων. ποῦ δὲ κατῴκει καὶ ποῦ ἠγωνίσατο, πρόδηλον ἐκ τῶν μέχρι νῦν ὁρωμένων.*

---

1) Zuerst gab Morelli dieses Scholion heraus in einer Note zu s. Greg. Agrig. explan. in Eccles. ed. Venet. 1791. pag. 84.

5. **Zu Didymus von Alexandrien.** Die zahlreichen Schriften des Didymus sind leider fast alle verloren gegangen. Ich theile aus den in der vorhergehenden Numer angeführten Catenen zum Job ein Fragment aus einer bisher unbekannt gebliebenen Schrift mit. Im cod. 138 steht es fol. 67 r; im cod. 151 fol. 162 r; im cod. 162 fol. 23 vers.; zu cap. 7, v. 15. Es lautet also: *οὕτω δίδυμος* (*διδύμου* cod. 138) *ἐν τοῖς περὶ ψυχῆς· πνεῦμα καὶ ἄρχων θανάτου ὁ διάβολος· ἐξ οὗ τὴν ψυχὴν καὶ τὰ ὀστᾶ τῆς ψυχῆς δυνάμεις εὔχεται ἀπαλλαγῆναι:* Für *τὰ ὀστᾶ* hat cod. 162 *τάς*; *τὰς δυνάμεις* ist ein Interpretamentum von *ὀστᾶ* (= *τὰ ὀστᾶ τῆς ψυχῆς, τουτέστι τὰς δυνάμεις τῆς ψυχῆς*), was wohl von dem Katenen-Verfasser beigefügt ist. Cod. Coisl. 194 fol. 201 hat *τοῦ χρυσοστόμου· πνεῦμα ... ἀπαλλαγῆναι: μονονουχί*; er hat den Namen des Didymus, wie die Andern, hier und da übergangen; die zwei Punkte nach *ἀπαλλαγῆναι* zeigen uns, daß ein neues Scholion beginnt, welches aus Chrysostomus entlehnt ist, dem es auch die drei übrigen codd. zuschreiben. Ob diese von dem Katenensammler erwähnte Schrift einen Theil der von Johannes Damascenus in parallel. p. 780 ed. Leq. angeführten *περὶ ἀσωμάτου* bildete oder nicht, oder gar identisch mit ihr ist, darüber läßt sich Nichts bestimmen.

In der von Young veröffentlichten Catene findet sich dieses Fragment nicht; sie ist eben eine überarbeitete. Die in den codd. 138, 151 bibl. reg. Paris. (cod. reg. 162 und 194 Coisl. sind identisch mit codd. 138 u. 151, nur sind hie und da Stellen aus den alten Exegeten in ihnen weggelassen) befindliche Catene ist die ächte; zu dieser Classe gehört auch cod. Monac. 491. Aecht (d. h. sie geben die

Stellen der angeführten Auctoren treuer) sind alle die Catenen zum Buch Job, welche alles Das enthalten, was bei Comitelus ed. Venet. 1587. p. 344—345 steht; oder die z. B. aus dem sogenannten Dionysius Areopagita das enthält, was Dr. Hipler in seiner Schrift über Dionysius den Areopagiten (Regensburg 1861) p. 116 u. ff. und Note 3 p. 116 angeführt hat.

II.

Recensionen.

1.

Vorschule zum Studium der kirchlichen Kunst von Dr. **Wilhelm Lübke.** Fünfte umgearbeitete und vermehrte Auflage. Mit 170 Illustrationen. Leipzig 1866, Verlag von E. A. Seemann. 212 S. in Octav. Pr. 2 fl. 48 kr.

Nicht leicht hat ein Buch im Verlaufe seiner Auflagen verhältnißmäßig so große Erweiterungen erfahren, als das vorliegende. Die erste Auflage, die vor 15 Jahren erschien, umfaßte nur drei Bogen sammt zwei lithographirten Tafeln, die gegenwärtige fünfte aber zählt 212 Seiten und 170 zum Theil sehr schöne Illustrationen. Wie schon in der ersten Auflage, so bildet auch in der fünften die Geschichte der mittelalterlichen Kirchenbaukunst den Hauptinhalt; aber diesem ersten Theile ist jetzt noch ein zweiter beigefügt, der von der Ausstattung der Kirche in 9 Kapiteln handelt (Altar, Altargeräthe, Kreuze und Reliquiarien, Leuchter, Taufgefäße &c., Lettner und Kanzel &c., Stuhlwerk und Schreine, malerischer und plastischer Schmuck, Verschiedenes). Ob aber durch diese Erweiterung die Veränderung des früheren Titels: „Geschichte der Kirchenbaukunst des Mittelalters“

in den gegenwärtigen gerechtfertigt, möchte man bezweifeln, wenn man die große Weite des Ausdrucks „kirchliche Kunst" bedenkt.

Wie die frühere so wird sicherlich auch die vorliegende neue Ausgabe wegen ihres lehrreichen Inhalts und ihrer trefflichen Ausstattung viele Freunde finden, aber gerade je weiter der Wirkungsrayon einer solchen mehr populären Schrift sich ausdehnt, um so mehr ist es geboten, sie von allen mißverständlichen, schiefen, halbwahren oder ganz irrigen Ausdrücken und Aufstellungen zu reinigen, weil sonst der Irrthum in gar weite Kreise getragen wird. Wir glauben darum sowohl im Interesse der Sache als dem eigenen Wunsche des H. Verf. gemäß zu handeln, wenn wir auf einige von uns bemerkte Mängel des Buchs behufs künftiger Nachbesserung aufmerksam machen. Schon der erste Satz dürfte etwas präciser gefaßt sein. Er lautet: „die ersten christlichen Gemeinden, die noch unter dem Druck des feindseligen Heidenthums lebten, versammelten sich zur Feier ihrer religiösen Liebes- und Gedächtnißmahle theils in den Wohnungen angesehener Glaubensgenossen, theils in den Katakomben, den unterirdischen Begräbnißstätten Roms." Hier werden ausschließlich nur Privatwohnungen und Katakomben als Cultlokale der alten Christen angegeben, aber eben diese Ausschließlichkeit (im Ausdruck) ist unberechtigt, denn gerade während der Verfolgungen wurde der Gottesdienst auch auf Schiffen, in Scheunen und anderwärts gehalten, wie wir aus einem Brief des Bischofs Dionys d. Gr. von Alexandrien (Mitte des 3. Jahrh.) bei Euseb. hist. eccl. lib. VII. c. 22 deutlich ersehen. Ueberdieß begreife ich nicht, warum der Verf. dem Ausdruck „Katakomben" die einschränkende Erklärung beifügte:

„den unterirdischen Begräbnißstätten Roms." Gab es denn nicht auch anderwärts Katakomben und hielt man denn nur in den römischen christlichen Gottesdienst?

Dazu kommt, daß gerade die frühesten christlichen Gemeinden nicht in den Katakomben sich versammelten. Ich will darüber weggehen, daß auch der Ausdruck „Liebes- und Gedächtnißmahle" zu enge ist, indem z. B. die Taufe und ihre Ertheilung nicht darunter subsumirt werden kann; muß dagegen auch in Betreff des zweiten Satzes bemerken, daß nicht erst seit Kaiser Constantin d. Gr. und seinem Mailänder Edikt v. J. 313 mit Errichtung von eigentlichen Kirchen begonnen wurde. Der gelehrte H. Verf. weiß wohl so gut als wir, daß es schon ums Jahr 200 eine christliche Kirche in Edessa gab (vgl. Assemani, Bibliotheca orientalis T. I. p. 388 und Augusti, Denkwürd. Bd. XI. S. 344), und daß um dieselbe Zeit der christliche Kirchenschriftsteller Tertullian wiederholt und an mehreren Stellen von specifischen Kirchen redete, ja schon ihre Ostung bezeugte (de corona c. 3. de idolol. c. 7. de pudicitia c. 4. adv. Valentinianos c. 3. An letzterer Stelle sagt er: „das Haus unserer Taube ist einfach, hochgelegen, an offenem Platze, dem Lichte zugewandt; es liebt die Figur des hl. Geistes, liebt den Osten, der eine Figur oder Sinnbild Christi ist"). Daß ferner unter Kaiser Alexander Severus ums Jahr 230 die Christen selbst in Rom eine besondere Kirche bauten und die Heiden darüber klagten, erfahren wir von dem heidnischen Kaiserhistoriker Aelius Lampridius (vita Alexandri Sev. c. 49). Bald darauf i. J. 245 gründete Gregor der Wunderthäter eine Kirche in Neocäsarea, und wohl in derselben Zeit entstand auch der *οἶκος ἐκκλησίας* in Antiochien, welchen Paul von Samosata nicht verlassen

wollte (Euseb. hist. eccl. 7, 30). In der Ruhezeit, welche der Diocletianischen Verfolgung voranging, vermehrte sich die Zahl der Kirchenbauten in staunenswerther Weise, so daß Eusebius l. c. 8, 1 sagt: „wegen des großen Wachsthums der Gemeinden begnügten sich die Christen nicht mehr mit den alten Gebäuden (οἰκοδομήσασιν), sondern errichteten in allen Städten ganz neue geräumige und weite Kirchen (ἐκκλησίας).“ Im folgenden Kapitel aber bemerkt er, daß Diocletian in seinem ersten Verfolgungsedikt (v. J. 303) die Demolirung der Kirchen verordnete (τὰς μὲν ἐκκλησίας εἰς ἔδαφος φέρειν). Eine christliche Kirche befand sich ja sogar in der kaiserlichen Residenz Nicomedien; sie lag auf einem erhöhten Platze und der Kaiser konnte sie von den Fenstern seines eigenen Palastes aus erblicken. Sie wurde das erste Opfer des fraglichen Edikts. Anfangs wollte man sie anzünden, aber Diocletian verbot dies wegen der Gefahr, die dadurch dem ganzen Stadttheil drohte (die Kirche kann sonach nicht klein gewesen sein), und es wurden nun die Prätorianer zu ihrer Niederreißung aufgeboten (Lactant. de mortibus persecutorum c. 12). Nach alle dem kann gewiß nicht gesagt werden, daß man erst seit 313 mit Errichtung eigentlicher Kirchen begonnen habe.

Als Vorbild und Muster für die neuerrichteten christlichen Kirchen gibt der Verf. auf S. 3 ganz apodiktisch die alten Kauf- und Gerichtsbasiliken an. Aber wie paßt dies zu der Stelle S. 15: „ebensowenig können wir uns auf die Streitfrage einlassen, ob die christliche Basilika aus der heidnischen, jener altrömischen Markt- und Gerichtshalle, durch Umgestaltung hervorgegangen, oder ob sie selbstständigen Ursprungs sei?“ — Gewiß, gerade in neuerer Zeit ist die Controverse hierüber sehr lebhaft geworden, und

wenn wir unsererseits auch überzeugt sind, daß in sehr vielen Fällen die alten Basiliken von den Christen nachgeahmt wurden, so möchten wir dies doch nicht mit dem Verf. als allgemeine Regel aufstellen. Solche gewagte Generalisirungen begegnen uns überhaupt im ganzen Buche nicht selten. So wird S. 6 behauptet: „zu den Säulen (der altchristlichen Kirchen) verwendete man die zahlreichen Reste antiker Prachtbauten"; aber geschah denn dies immer und überall? Oder trat denn wirklich, wie wir S. 12 lesen, bei allen Centralbauten die Apsis dreiseitig hervor? Wir könnten uns hiegegen auf Lübke's eigenes Werk „Denkmäler der Kunst" Taf. 35 berufen, wo im Grundriß der Sophienkirche eine auch nach außen halbkreisförmige Apsis angegeben ist; aber wir wollen uns diesen Fehler nicht zu Nutzen machen, sondern lieber bemerken, daß a) viele Centralbauten gar keine Apsis haben, und daß b) bei manchen, wo sich solche findet, wie bei Stefano rotondo in Rom und S. Marco in Venedig, sie nach außen nicht immer dreiseitig hervortritt.

Weiterhin wird S. 23 als Regel angegeben, daß der Eingang zu den Krypten an der vordern Seite liege, während es doch sehr viele Krypten gibt, zu denen man an den beiden Nebenseiten hinabsteigt. Auch wurde das Querschiff gewiß nicht überall für den Clerus verwendet (S. 4), im Gegentheil schloßen die Chorschranken gewöhnlich nur etwa ein Drittheil des Querschiffs ein; alles Andere diente den Laien. — Von den gothischen Kirchenbauten wird S. 64 behauptet, daß sie in der Regel im Westen zwei gewaltige viereckige Thürme hätten, und nur „bisweilen" blos ein Thurm vorhanden sei. Ich glaube aber, daß die Ausnahme hier nicht seltener ist,

als die Befolgung der Regel, wenigstens kenne ich sehr viele große gothische Kirchen in Deutschland, Frankreich und den Niederlanden, die nur einen Thurm im Westen haben, so in Mecheln, Meaux, Ulm, Freiburg, Bern, Landshut, Frankfurt, Constanz, Stuttgart, Reutlingen, Tübingen. Auch der weitere Satz: „dagegen fallen von nun an die Thürme auf der Ostseite oder an den Kreuzflügeln weg," dürfte dahin limitirt werden, daß bei der Anlage nur eines Thurmes im Westen sehr oft zwei kleinere Thürme im Osten den Chor oder das Querschiff flankiren, z. B. in Ulm, Freiburg, Reutlingen. — Wieder ganz allgemein ist S. 95 angegeben, man habe bei den christlichen Altären das Sepulcrum (mit Reliquien) immer in der oberen Altarplatte angebracht. Dem ist jedoch nicht so, und wir selbst sahen manche Altäre, die das sepulcrum fast in der Mitte der vordern Mauerseite hatten, theils sichtbar, theils vom Antepedium verdeckt. Der Verf. gedenkt ja selbst S. 96 f. des unterhalb der Mensa durchbrochenen Altars im sog. alten Dom zu Regensburg, und es wäre gewiß interessanter gewesen, von diesem eine Abbildung zu geben, als von dem Altar der Regensburger Allerheiligenkapelle (Fig. 98).

Nur theilweise wahr ist es, wenn S. 99 gesagt wird: „die nördliche Seite des Altars nennt man die Evangelien-, die südliche die Epistelseite." Offenbar gilt dies nur bei ganz genau geosteten Kirchen, und bei diesen nur von einzelnen Altären. In einer Unzahl von Fällen aber ist das Verhältniß ein ganz anderes. In der St. Peterskirche zu Rom z. B., deren Chor gegen Westen liegt, ist bei den Hauptaltären die Evangelienseite gerade umgekehrt südlich, die Epistelseite nördlich; bei den Nebenaltären in St. Peter aber findet in der Situation ein sehr bunter Wechsel statt.

Der Verf. hätte die Sache principieller fassen und sagen sollen: diejenige Seite des Altars, die dem celebrirenden Priester zur Linken liegt, ist die Evangelienseite, die zur Rechten dagegen die Epistelseite.

Und um noch ein anderes Beispiel anzuführen: nach S. 110 sollen die altaria portatilia meistens aus edelm Steine, Amethyst, Onyx, Porphyr rc. bestehen. In Wahrheit aber gab es nur einzelne solcher kostbaren Exemplare, während die ungeheure Mehrzahl aus weit weniger edelm Stoffe gefertigt ist. Der Verf. kann sich hievon noch jetzt fast in jeder katholischen Kirche überzeugen; aber es ist ihm der Begriff des Portatiles gar nicht recht klar geworden, weil er nicht von dem kirchlichen Grundsatze ausging: Kelch und Hostie bei der hl. Messe dürfen nur auf steinerner Unterlage ruhen, darum muß in jedem hölzernen Altar eine steinerne Platte als altare portatile eingelassen sein.

Ueberhaupt sind dem H. Verf. manche Menschlichkeiten begegnet, weil er sich über eine Reihe von Punkten nicht vorher mit einem katholischen Theologen besprochen hat. Ein solcher würde ihm gesagt haben, daß die Apsis der Basiliken im ganzen Alterthum niemals tribuna genannt wurde, und dies der ganzen alten Latinität fremde Wort erst mittelalterlichen Ursprungs sei. Auch wäre ihm gewiß bemerkt worden, daß die antikisirenden Ausdrücke „Weihebecken“ (S. 5) statt „Weihwasserbecken“, und „Lieblingswohnsitz Gottes“ (S. 30) mindestens unpassend seien. Wohl mochte einst der Athener von seinem Parthenon als dem Lieblingswohnsitz seiner Schutzgöttin sprechen; die christliche Vorstellung verträgt diesen Ausdruck nicht. Ebenso kann man nicht sagen, der Altar erhalte seine Weihe durch die eingeschlossenen Reliquien (S. 99), obgleich es wahr

ist, daß bei der Weihe desselben auch Reliquien in ihm eingeschlossen werden.

Sehr schillernd ist ferner, was S. 20. 69 und anderwärts über den „Laienaltar" gesprochen wird. Gemeint ist damit nichts anderes, als der in den alten Kirchen gewöhnlich einzige und Hauptaltar, welcher seinen Platz meist in der Vierung hatte, da, wo sich Mittel- und Querschiff schnitten. Noch jetzt ist dies in sehr vielen Kirchen der Hauptaltar, oft κατ' ἐξοχήν der bischöfliche oder gar päpstliche Altar, wie in der St. Peterskirche, wo er über dem Grabe Petri gerade unter der gewaltigen Kuppel steht, und in der Regel nur vom Papste gebraucht wird. Erst später, allgemein erst seit dem 13. Jahrhundert, kam die Sitte auf, den Hauptaltar in die Chornische, ganz nahe an die Schlußwand des Chores, zu versetzen; aber in sehr vielen Kirchen behielt man deßungeachtet auch noch an der alten Stelle einen Altar zweiten Ranges bei, der den Namen „Kreuzaltar" erhielt, nicht, weil er dem hl. Kreuz geweiht war, wie unser Verf. meint, sondern weil er in der Kreuzung (Vierung) der Kirche seinen Platz hat. So wenig er überall dem hl. Kreuze, so wenig war und ist überall oder doch nahezu überall der Hochaltar der hl. Jungfrau geweiht (S. 108). Der Verf. möge nur ein paar der schönsten gothischen Kirchen Württembergs besuchen (Gmünd und Rottweil), und er wird finden, daß in beiden gerade der Hochaltar dem hl. Kreuze geweiht, und deßungeachtet noch ein Kreuzaltar vorhanden ist (oder war). Aehnlich hat die schöne romanische Stiftskirche zu Ellwangen Hoch- und Kreuzaltar zugleich, und es sind beide weder der hl. Jungfrau noch dem hl. Kreuze, sondern den Stiftsheiligen Vitus, Sulpiz und Servilian gewidmet. Aehnliche Beispiele ließen

sich zu Duzenden anführen. — Auch in Betreff der veränderten Stellung des Altars und des Priesters an demselben ist der Verf. nicht zur vollen Klarheit durchgedrungen (S. 99). So lange die Altäre noch die alte Gestalt von Tischen oder Sarkophagen hatten, ohne Aufsätze, stellte sich der Priester stets so, daß er das Gesicht dem Volke zuwandte; also in einer geosteten Kirche nach Westen. Als man aber im Mittelalter anfing, Reliquienschreine u. dgl., zum Theil von beträchtlicher Höhe und Breite auf die Altäre zu setzen (Beispiele davon gibt der Verf. selbst in Fig. 102—105), da mußte der Priester nothwendig seine Stellung am Altar verändern und diejenige einnehmen, die jetzt die gewöhnliche ist. Ich sage die gewöhnliche, denn annoch gibt es Altäre der alten Art und Stellung, namentlich in Rom, an denen der Priester heute noch wie vor tausend Jahren versus populum gewendet celebrirt. War aber einmal die Stellung des Priesters am Altar eine andere als früher geworden, so konnte jetzt der Altar selbst, wenn es aus irgend einem Grunde wünschenswerth schien, an eine Wand oder in die Chornische gerückt werden, und Letzteres empfahl sich sehr dringend, weil sonst der ganze im Chor befindliche Clerus 2c. der heiligen Handlung gar nicht mehr hätte zuschauen können. Man denke sich z. B. einen der Altäre von St. Denis, wie sie im vorliegenden Werke Fig. 102 u. 103 abgebildet sind, oder denke sich gar einen hohen gothischen Altar, etwa den von Blaubeuren, in die Kreuzung der Kirche gestellt, — es wäre für den Clerus im Chor eine totale Unmöglichkeit, den an einem solchen Altar (in der neuen Weise) funktionirenden Priester auch nur mit einem Auge zu erblicken. — Der Verfasser glaubt (S. 87), es sei sehr schwierig zu erklären, warum

die Cistercienser ihren Kirchen so große Länge gegeben hätten; die Sache scheint mir jedoch ziemlich einfach zu sein, wenn man bedenkt, daß in dem Presbyterium oft 100—150 Mönche, im Schiff aber 200—300 Bärtlinge (fratres conversi) Platz haben mußten und überdies noch ein ansehnlicher weiterer Theil des Schiffs, durch ein Gitter abgeschlossen, für die Laien bestimmt war. Gerade der Grundriß der Maulbronner Kirche, welchen H. Lübke auf S. 88 mittheilt, zeigt, wie ganz unverhältnißmäßig groß das Presbyterium und wie weit der es abschließende Lettner gegen Westen vorgerückt war. — Aus Veranlassung der Maulbronner Klosteranlage wird auf S. 88 auch die gang und gäbe Unterscheidung vom Sommer- und Winterrefektorium in Bebenhausen aufgeführt. War ich schon früher der Meinung, daß das sogenannte Sommerrefektorium in Bebenhausen keineswegs ein Refektorium, sondern ein Kapitel- oder Festsaal war, so wurde ich hierin jüngst noch durch einen gelehrten und vielgereisten Freund bestärkt, der schon sehr viele Cistercienserklöster besucht und gefunden hat, daß keines von ihnen zwei Refektorien besitzt. Hienach muß weiterhin auch demjenigen Raum, der jetzt in Bebenhausen als Kapitelssaal bezeichnet wird, nothwendig ein anderer Titel gebühren, und ich zweifle keinen Augenblick, daß er entweder gar niemals Kapitelsaal war (wofür seine Dunkelheit und seine Benützung als Begräbnißstätte spricht), oder doch nach Erbauung des fälschlich sogenannten Sommerrefektoriums nicht mehr zu Kapitelsversammlungen gebraucht wurde. Gar wohl erinnere ich mich noch, wie man diesen vorgeblichen Kapitelsaal früher als Geißelkammer bezeichnete, weil an den Gewölben eine Geißel gemalt war (d. h. nebst den andern Leidenswerkzeugen Christi); jetzt hat man ein

anderes Lokal zur Geißelkammer gestempelt, ohne zu bedenken, daß kein Cistercienserkloster eine besondere Geißelkammer hat. Von jeher gaben sich die Cistercienser die Disciplin im Chor, nach der Matutin, oder im Dormitorium, oder (als Strafe für Einzelne) im Kapitel.

Zu S. 89 möchten wir bemerken, daß es nicht erst seit dem 14. sondern schon im 12. Jahrhundert Niederlassungen der Karthäuser auch in Deutschland gegeben habe, und daß eine kurze Beschreibung ihrer ganz eigenthümlichen, von allen andern Orden abweichenden Klosteranlagen wohl am Platze gewesen wäre. Das uns benachbarte, dem Verf. sicher wohl bekannte Ittingen im Thurgau, das schon im dreizehnten Jahrhundert von den Karthäusern bezogen, i. J. 1847 aber aufgehoben wurde, hätte dabei als Grundlage und Muster dienen können. Weiterhin wäre auf S. 102 wohl auch der gothischen Ciborien im Lateran und in St. Paul bei Rom zu erwähnen und auf S. 112 beizufügen gewesen, daß noch jetzt bei den Pontifikalämtern des Papstes die Fistula am Kelche im Gebrauch sei. Dagegen ist auf S. 113 die Behauptung zu streichen, daß in jedem Meßkelche das Kreuz eingravirt sein müsse. Warum S. 134 nicht auch die sehr alten und interessanten romanischen Reliquienschreine in Reichenau aufgeführt werden, weiß ich nicht; sie sind uns doch so nahe!

Viel zu kurz scheint uns das Kapitel über den malerischen und plastischen Schmuck der Kirchen ausgefallen zu sein. Es hätte hier doch auch von den alten christlichen Gemälden in den Katakomben, zu S. Costanza an der via Nomentana und von andern uralten christlichen Bildern gesprochen werden sollen. Ebenso waren unter den alleraltesten christlichen Mosaiken sicher auch die in der Vorhalle

des Baptisteriums Constantini am Lateran und im Oratorium des hl. Johannes daselbst zu erwähnen, die wohl noch dem vierten Jahrhundert angehören, rücksichtlich der alten Mosaiken in St. Paul fuori le mura aber hätte genauer angegeben werden sollen, daß sie sich am Triumphbogen befinden, während die der Apsis beträchtlich jünger sind.

Da und dort hätten wir auch dem Ausdruck und der Darstellung mehr Präcision gewünscht, weil sonst leicht Mißverständnisse entstehen, wie man denn z. B. aus den Worten: „in der ältern Zeit" auf S. 22 erschließen könnte, daß es schon in der constantinischen Periode viele Krypten gegeben habe, während der Verf. wohl nur von den ältern Zeiten des romanischen Baustyls sprechen will. — Ebenso will er es S. 11 sicher nur von der äußern Umfassungsmauer des Aachner Doms gesagt haben, wenn er ihn als sechzehneckig bezeichnet. Nach S. 96 u. 127 könnte man wähnen, daß es in Petershausen noch eine Klosterkirche und in Rom noch das von Constantin d. Gr. gestiftete Kreuz über dem Grab des hl. Petrus gebe, wovon Anastasius (in vita Silvestri) spricht; nach S. 117 aber möchte man die Patenen leichtlich für Kelchdeckel halten, was sie weder sind noch je sein sollten. — Ferner bemerken wir, daß auf S. 47 Zeile 17 v. o. nicht die S. 39, sondern 40 und 41 zu citiren sei, und ebenso S. 55 Z. 3 v. o. p. 46 nicht 48. Auf S. 52 aber sind die Bezeichnungen der Figuren 52 und 53 geradezu verwechselt, denn der Hufeisenbogen sollte als Fig. 52 der Krypta zu Göttingen, der mit kleinen Halbkreisen verzierte Rundbogen aber der Schloßkapelle zu Freiburg an der Unstrut zugewiesen sein. — In Figur 69 ist eine perspektivische Ansicht des Cölner Doms gegeben, aber nicht mit dem Dachreiter, wie solcher jetzt gebildet ist.

Aehnlich hat H. Lübke in den „Denkmälern der Kunst" Taf. 87, und ebenso in der neuen Volksausgabe Taf. 52 den Aufriß der St. Peterskirche zu Rom nicht so gegeben, wie er jetzt ist. Die zwei über den beiden Seitenhallen neben dem Vestibule um ein Stockwerk hervorragenden Thürme, von Maderno angelegt, und von Bernini theilweise fortgeführt, mußten bekanntlich i. J. 1647 wegen mangelhafter Fundamentirung wieder abgetragen werden, und an ihrer Stelle erheben sich jetzt zwei große reichverzierte Uhrentafeln.

Schließlich können wir noch drei Wünsche nicht unterdrücken: 1) der H. Verf. möge bei einer neuen Auflage die beigegebenen Illustrationen vollständiger im Texte verwerthen, 2) die termini technici häufiger erklären und durch einige weitere sehr übliche, z. B. Lichtgaden, Transsept 2c., vermehren, endlich 3) bei Eintheilung der gothischen Hauptbauwerke in die einzelnen Perioden der Gothik auch Süddeutschland besser berücksichtigen und den Cölner Dom unter die Werke der Blüthezeit einreihen, während die Dome von Frankfurt und Wien wohl richtiger der Spätgothik zugewiesen werden dürften.

Hefele.

2.

1. **Böhmens Antheil an den Kämpfen Kaiser Friedrich I. in Italien.** Erster Theil: der Mailänderkrieg 1158 u. 1159. Zweiter Theil: das Schisma 1159—1175. Von Dr. **Florenz Tourtual** aus Münster in Westfalen. Göttingen 1865 und 1866. 419 S. in Oct. Pr. Thl. 1. 10 Sgr.

2. **Forschungen zur Reichs- und Kirchengeschichte des 12. Jahrhunderts** von Dr. **Fl. Tourtual**, Münster 1866. 282 S. in Octav. Pr. Thl. 1. 10 Sgr.

Der Verfasser, ein junger katholischer Gelehrter aus Münster, der sich namentlich unter seinem trefflichen Vetter Julius Ficker zu Insbruck, dann aber auch unter Waitz in Göttingen und Ranke in Berlin zum Historiker gebildet hat, gibt in seiner vorliegenden Erstlingsarbeit eine sehr erfreuliche Probe gründlichen Quellenstudiums und historischer Combinationskraft, wie er es denn auch verstand, entschiedene Anhänglichkeit an seine Kirche mit unbefangener Forschung und ruhiger, maaßvoller Darstellung zu vereinigen. — Zeigte sich auch das Thema, welches er wählte, zunächst und an sich betrachtet, etwas undankbar, so bot es doch wiederholt Gelegenheit, über den engen Kreis der böhmischen Specialgeschichte hinauszuschreiten und die großen welthistorischen Kämpfe Barbarossa's mit den Päpsten seiner Zeit, namentlich mit Alexander III., genauer ins Auge zu fassen. Bischof Daniel von Prag war ja neben Rainald von Dassel einer der vertrautesten und einflußreichsten Rathgeber Friedrichs I., und, gleich jenem stark gibellinisch und antipäpstlich gefärbt, fast an allen feindseligen Schritten des Kaisers gegen Rom des Nähern betheiligt.

Besonders interessant für den Theologen ist die zweite

Abtheilung der Tourtual'schen Schrift, denn sie behandelt mit großer Sorgfalt die Entstehung und den Verlauf des bedauerlichen Schisma's, das im Jahre 1159 durch die Erhebung des Cardinals Oktavian (als Viktor IV.) zum Gegenpapst gegen Alexander III. entstand. Der Verfasser hat damit ein Feld betreten, welches schon vor ihm Hermann Reuter in seinem großen Werke (über Alexander III.) und auch der Unterzeichnete (Conciliengeschichte, Bd. V. S. 501 ff. und Quartalschrift, 1861. S. 634 ff.) bearbeitet haben, und es freut mich, daß die Ergebnisse, welche Tourtual unabhängig von mir, und zum Theil entschieden abweichend von Reuter, gewonnen, mit den Resultaten meiner bezüglichen Untersuchungen überall in der Hauptsache übereinstimmen, namentlich in der Entstehungsgeschichte des Schisma's. Dagegen scheint es mir ein Fehler zu sein, daß er unter den Ursachen, welche die heftige Spannung zwischen Kaiserthum und Papstthum herbeiführten, das Ereigniß auf dem Reichstag zu Besançon im Oktober 1157 völlig übergangen hat, während ich demselben eine große Bedeutung zuschreiben zu müssen glaube (vgl. Conciliengesch. Bd. V. S. 482—493). Umgekehrt legt der Verfasser wohl einen zu großen Werth darauf, daß Alexander III. nach seiner Wahl nicht immantirt worden sei (S. 219), während der Gegenpapst sich mit dem päpstlichen Mantel geschmückt und damit den Vertrag gebrochen habe, wornach Keiner ohne Zustimmung Aller sich als Papst proclamiren lassen durfte. Allein die Nichtimmantirung Alexanders III. war keineswegs Folge seiner eigenen genauern Beobachtung des fraglichen Vertrags, vielmehr hatte auch er den Investiturmantel bereits am Halse (Radevic. de gestis Friderici I. lib. II. c. 51), aber Cardinal Oktavian, der selbst Papst werden wollte

(Viktor IV.), riß ihm denselben wieder vom Leibe. — Dabei hätte der Verf. beachten sollen, daß gerade dieser päpstliche Mantel mit dem technischen Ausdruck rubea cappa bezeichnet wird, und daß darunter keineswegs eine „rothe Kopfbedeckung", welche das „päpstliche Abzeichen" sein soll, zu verstehen sei. Eine „rothe Mütze" als „päpstliches Abzeichen" hat nie existirt; cappa aber bedeutet durchweg einen pluvialähnlichen Mantel. — Wohl nur auf einem Versehen beruht es, wenn der Verf. auf S. 204 gegen mich bemerkt, daß sich nicht 25 sondern 24 Cardinäle in dem von Theiner (Disquisitiones criticae p. 211) edirten Aktenstück für Alexander III. ausgesprochen hätten. Ich fand auch heute wieder, wie früher, die Zahl 25 bestätigt. Ebenso zeigt diese Urkunde bei Theiner, daß ich die Thätigkeit des Cardinals Guido von Crema keineswegs zu spät einführte, wie der Verf. S. 510 meint (vgl. Conciliengesch. Bd. V. S. 503). Nachdem nämlich Oktavian das Te Deum angestimmt, kamen seine Freunde, die sich versteckt hatten, wieder herbei, und jetzt erst richtete ihm Guido von Crema den Investiturmantel, den er in der Hast umgekehrt angezogen hatte, zu Recht. Ausdrücklich sagen dieß die 25 Cardinäle bei Theiner l. c. — Dagegen ist Tourtual mit seiner dritten gegen mich gemachten Bemerkung (S. 210 Note 318[b]) völlig im Rechte, denn es steht in keiner Quelle, daß einige Mitglieder der Majorität (bei der Papstwahl) dem Oktavian den verkehrt umgehängten Mantel wieder zu entreißen suchten. Sie nahmen ihm nur jenen Mantel wieder, welchen er selbst seinem Gegner Alexander III. vom Leibe gerissen hatte. Hienach ist eine Stelle in Quartalschr. 1861 S. 637 und Conciliengeschichte Bd. V. S. 503 zu berichtigen.

Mit vielem Fleiß und großer Ausführlichkeit behandelte

der Verf. die Begebenheiten nach der unglücklichen Doppelwahl (Alexanders III. und Viktors IV.), namentlich die Schritte des Kaisers und seiner Gesandten, um durch eine Synode (zu Pavia) die kirchliche Einheit wieder herzustellen. Aber trotz der sonstigen Ausführlichkeit wurde die wichtige Frage, ob das Benehmen der Cardinäle von der Partei Alexanders mit dessen eigenen Grundsätzen und Erklärungen übereingestimmt habe, nicht gehörig erörtert. Hermann Reuter bezweifelte diese Uebereinstimmung, und Tourtual belobt S. 251 gerade diesen Passus des Reuter'schen Werkes (Bd. I. S. 505 ff.); ich glaube aber anderwärts (Conciliengeschichte Bd. V. S. 512) gezeigt zu haben, daß Reuter hier im Unrecht ist.

Schließlich will es uns scheinen, als ob der Verf. gegen Ende seiner Untersuchungen über das Schisma in seinem Streben nach Akribie etwas nachgelassen habe, sonst wäre er wohl z. B. nicht so rasch über die Erhebung des zweiten Gegenpapstes Paschalis III. hinweggegangen und hätte sicher auch den einleitenden Friedensverhandlungen zwischen Barbarossa und den Lombarden am 16. und 17. April 1178 eine etwas genauere Untersuchung gewidmet, wie sie solche wohl verdient hätten.

Diese Bemerkungen hatten wir bereits niedergeschrieben, als uns die unter Nr. 2 angeführten „Forschungen zur Reichs- und Kirchengeschichte des 12. Jahrhunderts" zu Gesicht kamen. Dieselben bilden ein Excursheft zu den obigen Untersuchungen über das Schisma und behandeln ein ganzes Duzend einzelner Punkte der Kirchen- und Reichsgeschichte während der Regierung Barbarossa's. Dazu kommen noch mehrere Beilagen, namentlich die Regesten wichtiger Staats- und Kirchenmänner jener Zeit enthaltend, und

Anderes. Auch hier hat der Verf. wieder seinen großen Eifer in Erforschung der Quellen, und seinen emsigen Fleiß in deren Vergleichung, sammt kritischem Scharfsinn rühmlich bethätigt. Sind auch, wie er selbst gesteht, nicht sämmtliche seiner Resultate über allen Zweifel erhaben, so müssen wir ihm doch gerade in mehreren der wichtigsten beistimmen, wie namentlich in Betreff der Gesandtschaft des Pfalzgrafen Otto von Wittelsbach nach Rom i. J. 1159, die zur Entstehung des Schisma's und zur Wahl des Gegenpapstes Viktor IV. so sehr viel beitrug. Auch der 3te u. 6te Excurs über die Zerstörung Mailands im März 1162 und über den angeblichen Zug des Kaisers Friedrich I. nach Tuscien i. J. 1167 haben uns sehr befriedigt.

Hefele.

3.

Martin von Tours, der wunderthätige Mönch und Bischof. In seinem Leben und Wirken dargestellt von Dr. **Jos. Hub. Reinkens**, Prof. zu Breslau. Preis 1 Thlr. 10 Gr.

Nachdem der Verfasser i. J. 1864 „Hilarius von Poitiers", und 1865 „die Einsiedler des hl. Hieronymus" herausgegeben hatte, waren die besten Vorarbeiten zu einer Biographie des hl. Martin gemacht. Letzterer war ja der geliebte Jünger des abendländischen Athanasius und zugleich der erste Hauptbeförderer des Mönchthumes im Occident; sobald daher von den Mühen und Kämpfen des herrlichen Meisters und von den Vätern der Wüste ein tieferes Verständniß gewonnen, war wie von selbst der Blick auf den Schüler gerichtet, der das Wunder seiner Zeit war und

für alle Zukunft ein Gegenstand der tiefsten Verehrung bleiben wird.

Der erste Biograph des hl. Martin war Sulpicius Severus, der, aus einer angesehenen Familie Aquitaniens geboren, durch seine classische wie juristische Bildung gleich ausgezeichnet, um das Jahr 393 den Entschluß faßte, zu dem Bischofe Martin zu reisen, um bei ihm selbst die Grundlage zu einer Lebensbeschreibung desselben zu gewinnen. Die Frucht der Unterredungen bei den wiederholten Besuchen und zugleich der gelegentlich bei Freunden des Heiligen eingezogenen Erkundigungen war die Vita Beati Martini, welche Severus während der letzten 7 Lebensjahre seines wunderbaren Helden schrieb, aber erst nach dessen Tode (401) herausgab. Einige Jahre später (405) folgten noch drei Dialoge über die Einsiedler im Oriente und über den hl. Martinus. Als sich in der Folge an das Haupt des Heiligen ein Kranz von Legenden und Mythen ansetzte, war es der Kritik verhältnißmäßig leicht, an der Hand des Severus das Richtige vom Falschen, die Historie von der Dichtung zu scheiden, und es ist der gewandten Feder des Verfassers nicht blos Letzteres gelungen, sondern er hat auch vom hl. Martin ein so klares und salbungsvolles Lebensbild entworfen, daß es ihm zur größten Ehre gereicht.

Die Schrift zerfällt in 4 Bücher, das I. (S. 1—53) stellt das Leben des Heiligen dar von seiner Geburt an bis zum Eintritt in den Mönchstand. Zu Sabaria in Pannonien 336 von heidnischen Eltern geboren, kam Martinus frühzeitig mit seinem Vater, welcher ein Kriegsoberster war, nach Pavia, wo derselbe 10 Jahre alt, Katechumen wurde. Etwas später hörte er von den wunderbaren Vätern der Wüste in Aegypten erzählen und sehnte sich nach der Ein-

samkeit. Da aber sein Vater ihn für den Kriegsdienst bestimmt hatte und sich die Constantinische Familie 351 in der größten Noth befand, so trat der edle Jüngling unter die Reiterei, und zeichnete sich, ehe er noch getauft war, als Muster aller Tugenden aus. In Amiens schnitt er 354 seinen Mantel mitten durch und gab die eine Hälfte dem entblößten Armen. In demselben Jahre empfing er auch zu Amiens die Taufe. Im Herbst 355 kam er aus dem Heere des Kaisers in das Heer des neuen Cäsars Julian. Nachdem die Alamannen am Rhein geschlagen waren und völlige Unterwerfung erklärt hatten, wurde Martinus bei Worms von Julian entlassen und eilte zu Hilarius. Dieser weihte ihn zum Exorcisten. Etwas später besuchte er seine heidnischen Eltern, rettete sich auf den Alpen durch das kühne Wort „Ich bin ein Christ" aus der Hand der Räuber, bekehrte zu Haus seine Mutter, ward wegen seiner Orthodoxie aus der Heimath vertrieben und betrat zwischen 357 und 359 Italien von Neuem. Hier erfuhr er, daß Hilarius ins Exil verstoßen sei und beschloß, zu Mailand sich eine Zelle einzurichten, wo er einsam frommen Uebungen leben könnte. Allein diese Ruhe gönnte ihm der fanatische Auxentius nicht. Martinus wurde körperlich gezüchtigt und vertrieben. Er schiffte auf die Hühnerinsel 8 Meilen südwestlich von Genua. Im Januar 360 vernahm er, daß Hilarius entlassen sei, und gerade als man dessen glückliche Rückkehr in Poitiers feierte, stand auch der edle Pannonier vor ihm.

Das II. Buch (—94) schildert „Martinus als Mönch." Im Frühling 361 wurde durch die Niederlassung des Heiligen in einer ungefähr 40 Stadien von Poitiers entfernten Gegend, wo in der Folge das Dorf mit dem Namen Ligugé

sich erhob, das erste Kloster des Abendlandes gegründet. Da die Gesetzgebung des Pachomius für das Einsiedlerleben und die Einrichtung der Cönobien bereits weithin bekannt war, so darf man wohl annehmen, daß Martinus im Wesentlichen, doch ohne die Eigenthümlichkeit des abendländischen Geistes zu verleugnen, nachahmte, was zu Tabenna üblich war. Hier ward nun der gottselige Mönch ein Lehrer der Vollkommenheit für zahlreiche Jünger. Inwieweit ihm dies gelingen mußte, läßt sich daraus entnehmen, daß er selbst die Grundlage von all Dem in sich errichtet hatte, was er in Anderen aufbauen wollte. Der hochgebildete Severus gestand, so sehr von der Hoheit seines Ansehens überwältigt worden zu sein, daß er es für Sünde gehalten hätte, nicht in Allem sich seinem Willen zu unterwerfen.

Weil der Andrang der Besuchenden zu Ligugé allzu groß war, gründete er ein neues Kloster, etwa 3/4 Stunden von Tours. Dasselbe erhielt späterhin den Namen Majus Monasterium, oder Majoris Monasterium, woraus Marmoutier geworden ist. Die Wunderkraft, die aus Martinus strahlte, begründete immer mehr den Ruf seiner Heiligkeit. Sein Bewußtsein der Gemeinschaft der Heiligen steigerte sich durch Gebet und Betrachtung bis zur Gewißheit lebhafter Anschauung und Unterredung. Weil er die Sünde ganz in sich ertödtet hatte, war auch die Folge des Sündenfalls gleichsam in ihm ausgelöscht und die Natur schien in seinem Namen, wie im Namen ihres Königs sich regieren zu lassen. Noch mehr bewunderte man in ihm die Macht, die Menschen von ihrem Elend zu befreien; man schrieb ihm allgemein die heilende Kraft gegen jede Art von Krankheit und Gebrechen zu.

Im III. Buch (— 179) wird „Martinus, der Bischof

im Einsiedlerkleide“ dargestellt. Zwischen den Jahren 366 und 375 wurde Martinus, durch die bekannte List des Bürgers Ruricius für den Tag der Bischofswahl nach Tours gelockt, und trotz des Widerspruches einiger Bischöfe, von Clerus und Volk zum Oberhirten der Turonen gewählt. Letztere — ein keltisches Volk — haßten das Neue, was seine beiden Vorgänger Catianus (S. 120) und Litorius ihnen verkündeten, und Martinus fand in seiner ganzen Diöcese oder Parochie nur eine einzige Kirche für den christlichen Gottesdienst. Nunmehr betrieb er die Bekehrung der Heiden mit solchem Eifer und mit so wunderbarem Segen des Himmels, daß er es verdient, unter die Apostel Galliens gezählt zu werden. Er ging über das Gebiet der Turonen hinaus und legte so den Grund zu der Größe des Bisthums Tours, welche Stadt 511 als die kirchliche Metropole erscheint mit den Suffraganbisthümern Nantes, Rennes, Mans, Vannes und Angers.

Als Bischof erschien Martinus zu wiederholten Malen im kaiserlichen Hoflager zu Trier und hat den weltlichen Machthabern gegenüber stets eine würdevolle, wahrhaft apostolische Haltung einzunehmen gewußt. Wie andere erleuchtete Kirchenfürsten seiner Zeit hat auch Martinus sich entschieden gegen die Hinrichtung der Priscillianisten ausgesprochen. Als er dennoch bei der Weihe des Bischofs Felix von Trier unter den Bischöfen, welche das ungerechte Urtheil veranlaßt hatten, erschien, erfaßte ihn auf dem Heimwege bittere Reue. Bei Antwen (im Luxemburgischen) war es ihm plötzlich, als stünde ein Engel vor ihm, der ihm Trost zusprach und sein Inneres beruhigte. Sechszehn Jahre lebte er noch seitdem, aber er besuchte keine Synode mehr und hielt sich fern von jeder Zusammenkunft der

Bischöfe. Am 11. November 401 starb der Heilige, 65 Jahre alt, zu Candes (Pfarrort zwischen Tours und Angers); seine Gebeine wurden in Tours beigesetzt und verehrt.

Das IV. Buch (— 236) handelt über den „Nachruhm“ des Heiligen, und in 3 Beilagen (— 274) werden über Geburts- und Todesjahr des heil. Martinus, über Sulpicius Severus als Biograph des Heiligen und über die Literatur sehr interessante Aufschlüsse mitgetheilt.

Zum Schlusse erlauben wir uns noch einige Bemerkungen. Der Verf. scheint uns mit der Angabe der Quellen allzu sparsam zu sein. Jeder Leser hat das Recht, die Aussagen des Schriftstellers zu prüfen; darum muß er auch in den Stand gesetzt werden, die betreffenden Belegstellen mit Leichtigkeit nachschlagen zu können. Daß der Verfasser die kirchlichen Institute, die bei einer Biographie häufig müssen erwähnt werden, mit einigen Worten erklärt, gereicht ihm zum Verdienste. Dadurch wird auch den Laien die Lesung erleichtert. Mitunter hätte doch Einiges tiefer gefaßt werden müssen. Daß Martinus (S. 79) gar dem Teufel den Himmel verheißen mochte, wenn derselbe nur von seiner Feindseligkeit gegen das Reich Gottes ablassen und seine Sünden bereuen wollte, ist befremdend genug, um darüber einige Aufklärung zu verlangen. Ebenso hätte man an den Umstand, daß Martinus schon vor dem Empfang der Taufe ein Muster aller Tugenden war, über den Rechtfertigungsproceß bei Erwachsenen einige Bemerkungen anknüpfen können. Der Umfang des Werkes hätte bei einer kürzeren Abfassung einzelner Parthien (z. B. die „ägyptischen Einsiedler“ S. 94) dadurch nicht erweitert werden müssen. Endlich ließe sich auch mit dem Verfasser darüber rechten, ob nur die priesterliche Milde der Haupt-

beweggrund gewesen sei, warum der Heilige so entschieden für die Priscillianisten intercedirte (S. 156). Letztere haben freilich selbst ihr trauriges Loos veranlaßt, indem Priscillian die Competenz der Synode zu Bordeaux (384) verwarf und an den Kaiser appellirte. Diese Appellation an die weltliche Obrigkeit in einer rein kirchlichen Angelegenheit war ein widerrechtlicher Akt. Ebenso widerrechtlich war es, als man zu Trier vollends die Frage nach der Beschaffenheit der religiösen Sekte beseitigte und durch die Anklage wegen maleficium einen einfachen Criminalproceß einleitete und durchführte (S. 153). Es war daher nicht so sehr das bloße Gefühl der priesterlichen Milde als vielmehr die Widerrechtlichkeit, womit man gegen die Priscillianisten verfuhr, was die Seele des hochherzigen Bischofs mit so gerechter Entrüstung gegen den Kaiser und die Hofbischöfe erfüllte.

Luxemburg.

J. Peters.

4.

Geschichte des ehemaligen Klosters Lorsch an der Bergstraße. Nach den Quellen und mit besonderer Hervorhebung der Thätigkeit des Klosters auf dem Gebiete der Kunst und Wissenschaft dargestellt von **Val. Al. Franz Falk.** (Mainz, Verlag von J. A. Giani.) 1866. Pr. 1 fl. 36 kr.

Die vorliegende Monographie erscheint als Element jener Kategorie der mittelalterlichen Geschichte, deren Pflege von allen Freunden der Geschichtswissenschaft wohlgefällig

aufgenommen zu werden verdient. Sie cultivirt eine der wichtigsten Seiten unserer Vergangenheit, die Geschichte der Klöster, und bildet dadurch ein Glied der so glänzenden Germania sacra. Darüber besteht glücklicherweise unter den Historikern unserer Tage, mögen sie einer Farbe angehören welcher sie immer wollen, kein Zweifel mehr, daß die Geschichte des Mittelalters in ihren hervorragendsten Momenten und oft sogar in den zartesten Fäden der Entwickelung mit der Kirchengeschichte und deren vielseitigen Beziehungen zusammenfällt. Was daher zur Förderung der Kenntniß dieser beiträgt, ist in den meisten Fällen auch ein Gewinn für die Geschichte des Mittelalters in ihrer Totalität. Aus diesem thatsächlichen Verhältniß geht beinahe mit Naturnothwendigkeit für die Söhne der alten Kirche der nicht zu unterschätzende Vortheil hervor, daß sie das ganze Wesen des Mittelalters leichter ergründen und treuer wiedergeben können, als es denjenigen möglich ist, die außerhalb der Kirche stehen. Aus eben diesem Vortheil resultirt aber unseres Erachtens auch die Pflicht, mit aller Kraft der richtigen Erkenntniß der großen Zeit des Mittelalters nachzuspüren und der auf Oberflächlichkeit basirten Entstellung der Wahrheit entgegenzuwirken.

Haben die Katholiken Deutschlands seither diese ihre Aufgabe begriffen? Haben sie an der Lösung derselben gewissenhaft gearbeitet? Die Beantwortung dieser Fragen ist ungemein leicht, denn im Großen und Ganzen kann sie nur „Nein!" lauten. Für einen jeden Freund der katholischen Wissenschaft kann es kein deprimirenderes Gefühl geben, als das Bewußtsein, daß der katholische Clerus, einige rühmliche Ausnahmen abgerechnet, gar zu wenig Herz hat für die ruhmreiche Vergangenheit der Klöster, die

doch die vornehmsten Pflanzstätten des Glaubens, der Wissenschaft und aller Cultur waren. Wenn so etwas am grünen Holze geschieht, was soll dann am dürren geschehen? Am allerschlimmsten ist es in der fraglichen Beziehung wohl in Bayern bestellt, wo eine Weckung des historischen Sinnes am meisten in den jüngeren und jüngsten Generationen noth thut. Hier wäre bei dem bekannten Zustand unserer Universitäten ein höchst ersprießlicher Wirkungskreis für die Professoren an Lyceen und ähnlichen Anstalten geboten. Thatsache ist, daß die Namen vieler Geschichtsprofessoren dieser Kategorie wohl kaum jemals in einem Bücherverzeichniß gefunden werden, und daß sich der Kreis ihrer Studien meist auf die Werke historischer Darstellung beschränkt. Von eigner Forschung, wie sie z. B. „Dorfpfarrer" in Schwaben bieten, ist wohl kaum die Rede. Und wer trägt im Grunde die Verantwortung für diese nicht genug zu beklagenden Verhältnisse? Der Regierung allein fällt nach unserem Dafürhalten an dieser Stelle die Schuld nicht zu!

Indem wir nun die Geschichte des Klosters Lorsch beleuchten, wollen wir nicht allein die Pflicht gegen eine aller Anerkennung würdige und höchst verdienstvolle Arbeit erfüllen, sondern dieselbe auch als ein Merkmal des Bedürfnisses in Bezug auf manche andere Klöster Deutschlands hinstellen; vielleicht daß sich das eine oder andere mitleidige Herz findet, das sich zur Abhülfe dieses Mangels beizutragen gedrungen fühlt. Am Herz, am Muth, am guten Willen fehlt es den Katholiken zumeist, um der Wissenschaft Dienste zu leisten, nicht an der Kraft, nicht an der Befähigung, wie unsere Feinde oft lieblos urtheilen.

Ueberblicken wir in Kürze die Geschichte von Lorsch, so müssen wir zunächst hervorheben, daß das Kloster ur-

sprünglich (im J. 764) auf einer Insel der im Odenwald entspringenden Weschnitz von dem Grafen Caucor und dessen Mutter Williswinda nach der Regel des hl. Benedictus gegründet wurde. Chrodegang von Metz wurde der erste Abt desselben und weihte die neue Kirche zu Ehren des hl. Petrus; auch erwirkte er bei dem Papst Paul die Uebertragung der Reliquien des hl. Nazarius von Rom in das Kloster, welches dadurch zu einem sehr besuchten Ort der Andacht wurde, so daß der Raum der kleinen Insel nicht mehr ausreichte, und die Verlegung des Klosters auf den eine halbe Stunde entfernten Hügel Lorsch an der Bergstraße beschlossen wurde. Am 1. Sept. 774 fand unter großen Feierlichkeiten die Weihe der neuen Kirche durch Erzbischof Lullus statt, welche bald reichlich mit Schenkungen ausgestattet wurde. Das Kloster ward sehr früh eremt, indem noch Gundeland, dem sein Bruder Chrodegang die Abtswürde überlassen hatte, dieses Privileg von König Karl erhielt. Das Kloster erhob sich rasch zu der höchsten Blüthe; es ward eine Stätte der Wissenschaft und auch die Kunst fand in ihm eine eifrige Pflege. Doch entging es nicht der großen Entsittlichung, welche im 10. Jahrhundert unter dem Clerus einriß, und als nothwendige Folge gerieth es unter seinem 24. Abt Humbert in tiefen Verfall. Aber die leuchtende und erwärmende Sonne, die im 11. Jahrhundert von Clugny ausgehend im ganzen Abendlande ein neues kirchliches Leben schuf, übte ihre Wirkungen auch auf Lorsch aus und im 12. Jahrhundert erlangte es seinen alten Ruhm wieder. Vor allen glänzte der Abt Heinrich (1153—1167), von dem die Lorscher Chronik sagt, daß er in seinem Benehmen sanft und herablassend war, reich an Tugenden, ernst und streng, scharf im Urtheil und klug im

Rathen; alle ihm anvertrauten Geschäfte besorgte er pünktlich und schnell, im Nachgeben bewies er sich vorsichtig. Allmählich sank jedoch der Glanz des Klosters wieder und in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts ging seine Selbstständigkeit zu Grunde, indem es dem Erzstift Mainz einverleibt und in ein Prämonstratenserstift verwandelt wurde. Diese Erwerbung gelang dem Erzbischof Sigfried jedoch erst nach schweren Kämpfen mit dem Pfalzgrafen Otto. Im Jahre 1462 mußte der Kurfürst Diether den schönsten Theil des Erzbisthums, darunter auch Lorsch, an den Pfalzgrafen Friedrich verpfänden und erst im Anfang des 17. Jahrhunderts kam das Kloster wieder unter die Botmäßigkeit von Mainz. In dieser kurpfälzischen Zeit wurde Lorsch wie die ganze Bergstraße calvinisch, und erst als es wieder mainzisch geworden, durfte es zum Katholicismus zurückkehren. Die Prämonstratenser bemühten sich sehr, das Kloster wieder zu bekommen, doch blieb Mainz nach heftigem Streit im Besitze desselben, bis es durch den Reichsdeputationshauptschluß im J. 1803 an Hessen-Darmstadt fiel.

In dem Rahmen der achthundertjährigen Klostergeschichte von Lorsch finden wir ein Bild der Größe der geistlichen Orden und ihres eminenten Einflusses auf alle Beziehungen des kirchlichen, staatlichen und socialen Lebens. Karl d. Gr. erschien mit seiner Gemahlin Hildegard und seinem Sohne Karl bei der Einweihung der Kirche zu Lorsch i. J. 774, nachdem er sie mit reichen Geschenken ausgestattet und dem Kloster durch Verleihung der Immunität Selbständigkeit und Freiheit gesichert hatte. Keine andere Klosterkirche kann sich rühmen, so viele Leichname aus den deutschen Kaiserfamilien aufgenommen zu haben als Lorsch. Denn hier fanden ihre ewige Ruhestätte: Ludwig der

Deutsche, Ludwig der Jüngere, Kunigunde, die Frau Konrads I., Editha, die Frau Otto's I., Bertha, die Frau Heinrichs IV. Auch Herzog Tassilo von Bayern ward in Lorsch begraben.

Als vorzüglich bemerkenswerth dürfte es erscheinen, daß in so vielen Lorscher Urkunden so vielfach Gottgeweihte (deo sacratae) vorkommen, deren Zahl im Lobden-, Rhein- und Wormsgau sehr groß gewesen sein muß. Dieselben bildeten, ohne Nonnen zu sein, einen eigenen Stand, der seinen geistigen Mittelpunkt im Kloster selbst hatte. Dieses trat auch durch die Stiftung einer Bruderschaft mit frommen Laien in nähere Beziehung und übte dadurch einen heilvollen moralischen Einfluß auf die Umgebung aus. Aber auch das leibliche Wohl der Menschheit ward von Lorsch aus mit Eifer gefördert, indem sich das Kloster durch Errichtung eines Krankenhauses der Armen und Kranken annahm; dasselbe wurde reich dotirt und erhielt seine abgesonderte Verwaltung. Eine Anzahl von Mönchs- und Nonnenklöstern, von denen einige weit entfernt waren, stand unter Lorsch.

Diese mannichfachen Beziehungen des Klosters in geistlicher und in praktischer Weise wurden an Bedeutung noch überboten durch die lebhaftesten wissenschaftlichen Regungen, die in seinen Mauern vorzugsweise auf dem Gebiete der Geschichte und klassischen Philologie herrschten. Der Herr Verfasser gewährt eine höchst interessante und mit großem Fleiß ausgeführte Uebersicht über die zu Lorsch entstandene, für uns so wichtige Literatur der historischen Quellen, deren Anfang in der Karolinger Zeit liegt. Um wieviel ärmer wäre unsere Kunde des deutschen Mittelalters, wenn die Mönche zu Lorsch es versäumt hätten, ihre zahlreichen ge-

wissenhaften Aufzeichnungen über die Zeitgeschichte zu machen! Wir müssen daher die Nachrichten, welche über die Geschichtspflege in Lorsch gegeben werden, vom Standpunkt der Geschichtswissenschaft aus als den Glanzpunkt unseres Werkes bezeichnen. Ebenso dürfen wir nicht unterlassen, die Verdienste gebührend hervorzuheben, welche sich Herr Falk durch seine Behandlung der Klosterbibliothek erworben, da gerade diese als ein thatsächlicher Beweis „für die in Lorsch gepflegte und heilig gehaltene Wissenschaft und Kunst" dasteht. Umfaßt doch der im Vatikan aufbewahrte Catalog der Lorscher Bibliothek, den Mai herausgab, 1250 Nummern. Ein großer Theil dieser Bücher war durch kunstreiche Zierrathen von Gold und Elfenbein geschmückt.

Wie sehr die klassische Philologie dem Fleiße der Lorscher Mönche zu Dank verpflichtet ist, das beweisen die zahlreichen zum Theil einzig erhalten Handschriften von Werken römischer Autoren.

Mit Recht hebt der Verfasser die Beziehungen hervor, in welchen das Nibelungenlied zu Lorsch steht, wo der Dichter die Gebeine Sigfrieds durch Krimhilde beisetzen läßt.

> Sîn edelez gebeine wart anderstunt begraben
> ze Lôrse bî dem münster vil werdeclîchen sît,
> dâ der helt vil küene in eime langen sarke lît.

Die Heldin Ute nahm hierauf ihren Wohnsitz zu Lorsch, wo sie ihr Leben in Weinen und mit geistlichen Uebungen zubrachte, bis sie vor Kummer starb.

> Ze Lôrse in ir hûse was dâ sie venjete unde las
> an ir salter alle ir tagezît in einem münster (daz ist wît)
>
> — — — diu edel Uote wart begraben
> ze Lôrse bî ir aptei; ir brach daz leit ir herze entzwei.

Zur Erklärung des Ausdrucks im Nibelungenlied: sie legten den Hort ze Loche in den Rhein" macht der Verfasser darauf aufmerksam, daß hier das im Cod. Lauresh. vorkommende „Lochheim" zwischen Worms und Oppenheim wohl zu verstehen sei.

Die Bedeutung, welche die Kirchen und sonstige Bauten des Klosters Lorsch für die Kunstgeschichte haben, finden wir in unserem Werk mit Fleiß und Verständniß gewürdigt.

Bei der Gründlichkeit der Forschung, als deren Resultat wir die besprochene Monographie über das Kloster Lorsch vor uns sehen, konnte es natürlich nicht fehlen, daß der Verfasser mancherlei Berichtigungen früherer Arbeiten zu geben im Stande war. Dies gilt z. B. von der Datumsangabe in Böhmers Regesten der Karolinger, nach welcher die Einweihung des zweiten Klosters zu Lorsch auf den 14. August fallen würde, während nach der Beweisführung des Verf. „in capite Kalendarum Septembr." doch den 1. Sept. bedeutet. Auch sonstige kleine Versehen in Böhmers Regesten und Fontes finden eine Berichtigung. Da es außer unserm Lorsch noch drei Orte gibt, welche den Namen Lorch führen (1. an der Donau = Laureacum, 2. im Nassauischen = Lorica, 3. in Schwaben), so fehlt es nicht an Verwechselungen dieser Orte mit Lorsch. Der Verf. macht auf zwei Stellen in dem Mon. Germ. (Scr. X u. XVII), wo dies der Fall ist, aufmerksam.

Die Notiz im Necrol. Lauresh., daß die ecclesia varia 19 Kal. Nov. d. J. 1052 vom Papst Leo IX eingeweiht worden sei, rectificirt der Verf. in chronologischer Beziehung auf 8 Kal. Nov. Seine Gründe dafür sind schlagend; zur Erklärung des auf jeden Fall falschen 19 Kal. Nov. glauben wir als Grund dieses Irrthums einen Lesefehler des Manu-

scripts annehmen zu dürfen, da VIII und XIX eine gleiche Anzahl Striche zählen, die bei einer schlechten Schrift leicht eine Stellung einnehmen können, die zur Verwechselung der beiden Zahlen führen kann.

Von besonderem Interesse für die Conciliengeschichte ist die Erörterung über die Nachricht des Cod. Lauresh. zum Jahre 1052: (Leo) qui per id temporis Magontiae synodo habita multa ibidem de ecclesiasticis sanctionibus disposuit. Der Verf. macht es höchst wahrscheinlich, daß hier eine Verwechslung mit der großen Synode zu Mainz i. J. 1049 vorliegt und daß demnach die zur Zeit noch angenommene Synode zu Mainz i. J. 1052 zu streichen sei.

Indem wir nun die mit großer Gewissenhaftigkeit der Forschung und entschiedenem Talent ausgeführte Monographie allen Freunden der Geschichte des Mittelalters empfehlen, schließen wir mit dem Wunsche, daß dem Verf. in der Folge nicht mehr „Berufsgeschäfte die zu historischen Arbeiten nöthige Muße" rauben möchten!

C. Will.

5.

Grundriß der Patrologie oder ältern christlichen Literärgeschichte von Dr. **Joh. Alzog**, geistl. Rath und ord. Prof. d. Theol. Freiburg bei Herder. 1866. XII u. 420 S. gr. 8. Preis 1 fl. 45 kr.

Wer mit den Schwierigkeiten, welche die Abfassung einer zweckmäßigen Patrologie bietet, auch nur einigermaßen vertraut ist, wird das vorliegende Werk freundlich begrüßen

und im Ganzen für recht gelungen erachten, wenn er sich auch nicht in allem Einzelnen befriedigt fühlen sollte. Schon von vornherein erheben sich bei Behandlung der Patrologie die zwei wichtigen Fragen: a) bis zu welcher Zeitgrenze hin darf und muß diese Disciplin sich ausdehnen, und b) darf und muß sie über ihren eigenen Namen hinausschreitend auch solche kirchliche Gelehrte des Alterthums besprechen, denen der Ehrentitel eines Kirchenvaters im engern und vollen Sinne nicht zukommt? Die erste dieser zwei maßgebenden Fragen habe ich schon im Jahre 1851 in meiner Besprechung der Feßler'schen Institutiones Patrologiae dahin zu beantworten versucht, daß die Periode der Kirchenväter sich gerade über das erste Zeitalter der Kirchengeschichte erstrecke, so lange nämlich die christlichen Urvölker die Träger des kirchlichen Lebens überhaupt und der kirchlichen Wissenschaft insbesondere waren und noch der erste Strom der apostolischen Tradition ununterbrochen fortdauerte; in Folge dessen die kirchlichen Schriftsteller dieser Zeit nicht blos als gelehrte Autoritäten, sondern auch als dogmatische Zeugen gelten. Diese Ansicht, unterdessen von mir vielfach aufs Neue erwogen, hat manchfachen Beifall erhalten, und auch im vorliegenden Werke Aufnahme gefunden, nur hätte das cur, warum die Patrologie gerade bis dahin und nicht weiter sich ausdehnen müsse, klarer und deutlicher hervortreten dürfen. — Auch die zweite der obengenannten Fragen hat Herr Alzog unseres Erachtens ganz richtig gelöst, so daß ihm die Patrologie zugleich Literärgeschichte des ersten christlichen Zeitalters wurde. Aber damit will seine eigene Definition auf S. 1 Z. 8 ff. v. u. nicht recht harmoniren, indem hier die Patrologie als Geschichte der Entstehung und Fortbildung der christlichen Lite-

ratur in allen drei Zeiträumen der Kirchengeschichte bezeichnet werden will. Es wird hier wohl ein lapsus calami anzunehmen sein. — Faßte aber Alzog, wie ganz richtig, die Patrologie zugleich als Literärgeschichte auf, so mußte er bei jedem einzelnen Kirchenschriftsteller (schon in der Ueberschrift) andeuten, ob er von der Kirche als Vater im eminenten Sinne geehrt werde oder nicht.

Das vorliegende Werk bespricht alle einigermaßen namhaften kirchlichen Schriftsteller von den apostolischen Vätern an bis Beda Venerabilis und Johannes Damascenus, d. h. vom ersten bis in die Mitte des achten (nicht Ende des siebenten) christlichen Jahrhunderts, und theilt diesen Zeitraum in zwei Perioden, deren Scheidepunkt das Jahr 320 sein soll. Ich gebe zu, daß man es auch so machen kann, obgleich ich es für besser und dem faktischen Entwicklungsgang der christlichen Literatur angemessener erachte, den Zeitraum in vier Epochen zu theilen: a) die Zeit der apostolischen Väter, b) die Zeit der (vorherrschend) apologetischen Literatur, c) die Blütheperiode der patristischen Literatur von Constantin d. Gr. bis zum Untergang des abendländischen Reichs, d) die Epoche des Verfalls der patristischen Literatur, vom Untergang des abendländischen Reichs bis zum Uebergang der kirchlichen Wissenschaft an die germanischen und romanischen Völker. Isidor von Sevilla und Beda Venerabilis, weil bereits germanischen und romanischen Völkern angehörig, würden sonach aus dem Umfang der Patrologie herausfallen, während ich gegen die Aufnahme des Johannes Damascenus nichts einwenden möchte.

Dem Ganzen schickt der Verf. eine Einleitung voran, welche die Begriffe: Patrologie und Literärgeschichte,

Kirchenvater, Kirchenschriftsteller und Kirchenlehrer erörtert, dann von der Autorität der Kirchenväter, vom Verhältniß der christlichen Literärgeschichte zu andern theologischen Disciplinen und von den Regeln der (patristischen) Kritik handelt, die wichtigsten Ausgaben und Sammlungen der Kirchenväter sowie die hauptsächlichste Literatur angibt und zuletzt noch den Einfluß der griechischen und römischen Literatur auf die entstehende christliche schildert. Alles dies ist recht zweckmäßig und am Platze, aber wir hätten dabei wiederholt mehr Vertiefung in die Sache und etwas vollständigere Entwicklung gewünscht. Schon die ersten Paragraphen der Möhler'schen Patrologie, welche Alzog für seine Paragraphen 8—10 mit vollem Rechte benützt hat, hätten mehr geboten, als er daraus mittheilte. Am wenigsten aber befriedigen uns wohl die §§ 4 und 5, und es ist, um nur ein Beispiel anzuführen, gewiß nicht erschöpfend, wenn das Verhältniß der Patrologie zur Dogmatik dahin bestimmt wird, daß erstere den Dogmatiker vor Benützung unächter patristischer Werke und einseitiger Benützung abrupter Stellen bewahrt (S. 5). Wie mochte der Verf. dies als identisch ansehen mit „Basirung der Dogmatik auf Literärgeschichte"? Ueber seine nicht ganz gelungene Definirung von Kirchenvater wollen wir hinweggehen, da bereits unser Freund und Collega Peters im Literaturblatt von Reusch (1866 Nr. 25) sich darüber ausgesprochen hat, möchten dagegen bezweifeln, daß erst Papst Bonifaz VIII. am Ende des dreizehnten Jahrhunderts die doctores ecclesiae von den patres unterschied, indem ja schon in den Akten des fünften allgemeinen Concils i. J. 553 sancti patres und doctores ecclesiae neben einander gestellt werden (Harduin, Collectio Conciliorum, T. III. p. 189). Wir geben diese Stelle lateinisch, da die

betreffenden griechischen Originalakten verloren gegangen sind, können aber nicht einsehen, warum der Verf. in § 3 auch die Belegstellen aus den Concilien von Chalcedon v. J. 451 und Constantinopel v. J. 680 nur lateinisch angibt. Da wir hier noch das griechische Original besitzen, kann nur dieses beweiskräftig sein. Auch durfte gewiß nicht nach alter Weise nur allgemein citirt werden: „so sagt das Concil von Chalcedon", denn die Akten desselben nehmen bei Mansi 800 Seiten ein, und eine genauere Angabe der bezüglichen Stelle ist darum sicher geboten. Aehnlich verhält es sich mit ein paar andern Citationen in demselben Paragraphus. Ehemals wohl citirte man ganz beruhigt cf. S. Augustinum ohne alle nähere Angabe. Sollte es aber dem Hrn. Verf. gefallen, bei einer neuen Auflage die sieben ersten allgemeinen Synoden rücksichtlich ihrer Zeugnisse für die Autorität der Kirchenväter aufs Neue durchzusehen, so wird er eine Reihe Stellen hierüber finden, die ihm vielleicht noch besser zusagen, als die von ihm bereits angeführten, und zugleich wird sich ihm ein nicht kleines Verzeichniß solcher Kirchenschriftsteller ergeben, welche von diesen allgemeinen Concilien expreß und speziell als Väter bezeichnet oder citirt worden sind (rücksichtlich beider Punkte vgl. Harduin l. c. T. I. p. 1399 sqq. T. II. p. 241. 274. 299. 306. 307. 387. 455. 651 sqq. T. III. p. 70. 189. 202. 1395).

Bei Aufzählung der doctores ecclesiae in der griechischen Kirche ist wohl nur durch Versehen der große Cyrill von Alexandrien übergangen worden (S. 3), dagegen hätten unter den „Sammlungen der Kirchenväter", resp. ihrer Schriften, gar wohl einige Namen getilgt werden dürfen, indem sie nicht eigentliche patristische Schriftstücke,

sondern nur Urkunden rc. späterer Zeit enthalten. Am wenigsten gehörten die Bibliotheken von Fabricius hieher, da sie ihrem Charakter nach Literärhistorien und keineswegs Sammlungen patristischer Werke sind. Aehnlich möchte ich (S. 20) den Thesaurus von Suicer nicht zu den eigentlich linguistischen Werken und neben Du Cange stellen, da sein Charakter ein ganz anderer ist. Auch rücksichtlich der patrologischen Literatur, wie sie der Verf. von S. 9—13 bespricht, möchte ich da und dort eine Aenderung oder einen Beisatz wünschen, beschränke mich aber auf die Bemerkung, daß die sehr umfassende Ueberarbeitung, resp. Ergänzung von Bellarmin's Schrift de scriptoribus eccl. von seinem Ordensgenossen Phil. Labbeus auf S. 10 übergangen, ebendaselbst dem Werke Lumper's zu viel Lob gespendet, S. 12 dagegen die Patrologie von Permaneder als äußerlich und formlos zugleich prädicirt wird, während sie meines Erachtens wohl das erstere aber keineswegs das zweite ist. Auch begreife ich nicht recht, wie der Verf. auf S. 9 die Kemptner deutsche Uebersetzung der Kirchenväter als „völlig unbrauchbar" bezeichnen, und doch da und dort im weitern Verlauf seines Buchs seine eigenen Leser darauf verweisen mag. Endlich hätte ich auf S. 20 neben und nach Augustin besonders gerne auch den hl. Gregor d. Gr. citirt gesehen, der seine Geringschätzung der grammatischen Akribie und des stylistischen Purismus viel schärfer und härter ausgesprochen hat als Augustin (Gregorii M. Opp. ed. BB. T. I. p. 6. in der Epistola vor dem Commentar zum Job, und Opp. T. II. epist. lib. XI, 54).

Wenden wir uns nun zu der Art und Weise, wie der Verf. die einzelnen Kirchenväter behandelt hat, so müssen wir anerkennend hervorheben, daß er überall das patro-

logische und patristische Element verbunden, d. h. in gedrängter Kürze sowohl die Lebensgeschichte als auch die Hauptlehrpunkte eines jeden Vaters behandelt hat. Er hat hier in der Regel so viel und so Gutes gegeben, als auf dem engen Raum möglich war, und das Gegebene mit viel Geschick und Verständniß arrangirt. Allein mitunter hätte doch das Eine weggelassen und das Andere aufgenommen werden sollen. Namentlich treten die dogmatisch incorrekten Behauptungen einzelner Väter nicht vollständig und deutlich genug hervor, was für das Verständniß des dogmenhistorischen Entwicklungsgangs offenbar nachtheilig ist. Schon in der Uebersicht über die patristische Literatur der vornicänischen Zeit (§ 11) hätte z. B. darauf hingewiesen werden sollen, wie durch diese ganze Periode ein nicht immer glückliches Streben nach Festhaltung der hypostatischen Eigenthümlichkeit des λόγος hindurchgehe, so daß sich manche Väter subordinatianistisch und ditheistisch ausgesprochen haben. Aehnlich verhält es sich mit der Entwicklung der Gnadenlehre. Wie vor dem Nicänum der Subordinatianismus, so war vor Augustin ein unbewußter Pelagianismus oder Semipelagianismus in den Kreisen des christlichen Lehramts sehr verbreitet, und schon der „angehende" Theologe muß hierauf aufmerksam gemacht werden, damit er nicht in den Irrthum des Georg Bullus verfällt, welcher leider gerade unter uns gar viele Gesinnungsgenossen hat.

Wenn zu Aufnahme solcher mehr allgemeinen Bemerkungen die jeder Periode vorausgehenden Uebersichtsparagraphen Gelegenheit boten, so hätte im Einzelnen z. B. bei Irenäus, außer dem auf S. 98 Nr. 10 Gesagten noch hervorgehoben werden sollen, daß er sich so wenig als Ter-

tullian die Seele rein geistig denken konnte und auch über ihre Unsterblichkeit so ungenau sprach, daß man bei ihm, wie bei Justin, die Ansicht finden wollte, die Seele des Menschen sei nicht ihrer Natur nach, sondern erst durch ein besonderes donum Dei unsterblich. — In ähnlicher Weise hätten auch die theologischen Schwächen und Incorrektheiten des Clemens von Alexandrien, Origenes, Hilarius von Poitiers, Gregor von Nyssa und Anderer in Kürze zur Sprache gebracht werden sollen. Solche Punkte sind dogmenhistorisch sehr wichtig, und bringen gerade den angehenden Theologen in große Verlegenheit, wenn er von feindlicher Seite her darauf hingewiesen wird, ohne zuvor im Unterricht (mündlich oder schriftlich) das gehörige Correktiv gegen die darauf basirten Angriffe erhalten zu haben. Es hätte also bei Clemens z. B. gar wohl hervorgehoben werden sollen, daß er in seiner Christologie einigemal an den Doketismus streife, darum Christus nur als sehr häßlich von Gestalt denken könne, daß er ferner in der Theologie zwischen zu großer Trennung und zu großer Identificirung von Vater und Sohn schwanke, es nicht zu einer eigentlichen Dogmatik, sondern nur zu einer Religionsphilosophie bringe und überdieß die curiose Meinung aufstelle, daß mit Christus auch die Apostel ad inferos gestiegen seien, um den verstorbenen Juden und Heiden das Evangelium zu verkünden.

Sicher wird es Jedermann billigen, daß der Verfasser den jungen Theologen überall auch mit der hauptsächlichsten Literatur in Betreff jedes einzelnen Kirchenvaters bekannt zu machen suchte. Gerade für denjenigen, der irgend einen patristischen Punkt, sei er kritischer oder exegetischer Natur, näher zu erörtern, z. B. die Frage nach der Aechtheit der Ignatianischen Briefe oder nach dem Texte des Pastor Hermä

aufs Neue zu untersuchen wünscht, ist solche literarische Hinweisung wenn nicht geradezu nothwendig, jedenfalls höchst ersprießlich. Es hätte aber in dieser Beziehung wohl noch etwas mehr geschehen dürfen. Außer dem, worauf schon Dr. Kraus in der Wiener Literaturzeitung 1866 Nr. 49 aufmerksam gemacht hat, möchte ich beispielsweise noch anführen: a) die neuen Ausgaben der epistola Barnabae, des Pastor Hermae und der epistola I. Clementis Rom. ad Corinthios von Hilgenfeld, b) die Dindorf'sche Ausgabe von Athanasii praecepta ad Antiochum (auch für den Text des Pastor Hermä wichtig), c) die neue (beste) Ausgabe des Irenäus von Hervey, Cambridge 1857, 2 Bde, d) mehrere neue Ausgaben der Fortsetzungen von Eusebii historia ecclesiastica (vergl. Q.Schrift 1861, S. 417 ff. und 674 ff. 1859, S. 302 ff. und 518 ff.); e) drei neue Publikationen einzelner Schriften Ephräms von Pohlmann, Overbeck und Bickell, f) die Abhandlungen von van Gilse, Heyns, Junius und Lübkert über die Theologie der apostolischen Väter, g) das Schriftchen Hollenbergs über den Brief an Diognet, h) den Aufsatz von Lipsius über den Hirten des Hermas und den Montanismus zu Rom (Hilgenfeld's Zeitschrift IX, 1), i) die Abhandlungen von Dunker (über die Christologie des hl. Irenäus), von Körber (de gratia sanctificante bei Irenäus), von Réville über das Verhältniß des Irenäus zu den Gnostikern (in der Revue de deux mondes 1865) u. a. [1]. Ich weiß wohl, daß

---

1) Allerjüngstens erschienen und konnten darum von dem Hrn. Verf. noch nicht benützt werden: Gaab, der Hirte des Hermas, Basel 1866, und Sulpicii Severi opp. rec. C. Halmii, Vindob. 1866, erster Theil des von der k. k. Akademie der WW. in Wien unternommenen Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum.

die Rücksicht auf den beschränkten Raum eine vollständige Angabe der Literatur nicht gestattet, aber der Herr Verf. selbst wird zugeben, daß manche der eben angeführten Schriften für den Patrologen wichtiger ist, als z. B. die nichtssagenden und ganz nach alter Manier gefertigten Prolegomena von Dressel, auf welche wiederholt hingewiesen wurde. Was man durch Tilgung von Unwichtigerem an Raum ersparen könnte, sollte für Wichtigeres verwendet werden. So ist z. B. das höchst unbedeutende Schriftchen des Hermias: irrisio philosophorum gentilium gewiß nicht werth, daß man durch drei Seiten hindurch von ihm spricht (S. 79 ff.), während man für die „Eigenthümlichkeiten Augustin's" nur vier Seiten aufwendet (S. 329 ff.), und dessen ungeheuren Einfluß auf Entwicklung des zweiten Theils der Dogmatik kaum berührt.

Ich will mit dem Herrn Verf. nicht darüber rechten, daß er im Gegensatz zu mir den Barnabasbrief für ächt hält und die Abfassung des ersten clementinischen Briefs bis ans Ende des ersten christlichen Jahrhunderts herabrückt (S. 24 u. 30); aber das kann ich nicht zugeben, daß er einige der schwierigsten Stellen bei Barnabas durch die Hypothese, der Verf. habe nur satyrisch gesprochen, zu entschuldigen sucht (S. 30), und dem h. Irenäus zuschreibt, er habe den Brief des römischen Clemens eine recht massive Epistel genannt. Der Ausdruck ἱκανωτάτη γραφὴ bei Iren. adv. haer. lib. III. c. 3. n. 3 ist sicher in dem Sinne: „eine sehr tüchtige, treffliche Schrift" zu nehmen. Weiterhin kann man nicht sagen, Ignatius von Antiochien habe die Römer gebeten, ihm nicht durch Intercession beim Kaiser die Martyrkrone zu rauben (S. 33). Von Intercession in specie ist nirgends die Rede, und die

Römer hätten den Ignatius wohl viel leichter auf andere Weise als durch Intercession beim Kaiser vom Tod befreien können. Auf derselben Seite wäre wohl auch die schöne Stelle aus Ignat. ad Rom. c. 4: σῖτός εἰμι θεοῦ u. s. f. am Platze gewesen, von Isaak Voß aber hätte (ibid.) nicht gesagt werden sollen, daß er alle sieben Briefe des Ignatius in Florenz gefunden habe. Der florentinische Codex enthält nur sechs derselben, den siebenten entdeckte erst Ruinart. Daß Ignatius in diesen Briefen zwei entgegengesetzte Irrlehren bekämpfte, ist schon anderwärts bestritten worden (s. die Prolegomena zu meiner vierten Ausgabe der apostol. Väter p. LVIII).

Im Interesse der Sache will ich den Herrn Verfasser schließlich noch auf ein paar weitere Punkte aufmerksam machen, die ich mir beim Lesen annotirt habe. a) Ueber die zweite Apologie Justin's hätte wohl etwas ausführlicher referirt und gerade der Spezialfall, der sie veranlaßte, kurz erwähnt werden sollen (S. 59). b) Wohl nur Druckfehler ist es, wenn die Abfassung des λόγος προτρεπτικός von Clemens Alexandrinus ins Jahr 144 statt ans Ende des zweiten Jahrhunderts verlegt wird. c) Es scheint mir unchronologisch, Minutius Felix vor Tertullian zu stellen (S. 140). d) Ich möchte nicht behaupten, daß die Streitigkeiten in Corinth, welche zu Abfassung der epistola I Clementis Romani Veranlassung gaben, dieselben gewesen seien, wie zu Pauli Zeit (S. 24). e) Es wäre wohl am Platze gewesen, kurz anzugeben, wie und wo man den so lange für verloren erachteten Brief des römischen Clemens wieder entdeckt habe. f) Auf S. 26 war die neue Ausgabe der pseudoclementinischen Constitutionen der Apostel von Uelzen (Suerini et Rostochii 1853) anzuführen,

überhaupt der wichtigen pseudoclementinischen Literatur mehr Rücksicht zu gönnen. g) Nicht gerechtfertigt scheint es mir, von Clemens Alexandrinus und Origenes an zwei verschiedenen Orten zu sprechen und von Origenes zu sagen (S. 121), er habe sich selbst entmannt, um böswillige Verleumdungen wegen seines Verkehrs mit Frauenspersonen abzuschneiden, und diese That sorgfältig verheimlicht. Wie konnte er den angeblichen Zweck irgend erreichen, wenn er die Sache verheimlichte? h) Die Stelle des röm. Clemens c. 40, welche der Verf. S. 27 benützt, geht nicht, wenigstens nicht unmittelbar, auf die Gliederung der christlichen, sondern der jüdischen Kirche, auch möchte ich nicht so apodiktisch behaupten, daß Clemens drei Clerikalstufen: Bischöfe, Priester und Diakone unterscheide. i) Das s. g. Symbolum Athanasianum ist nicht blos eine scharfe Formulirung der Trinitätslehre, sondern auch der kirchlichen Christologie, wie sie sich vom fünften Jahrhundert an ausgebildet hat, hundert Jahre nach Athanasius und darüber (S. 190).

Sehr erleichtert wäre der Gebrauch vorliegender Patrologie, wenn alle Seiten Columnentitel hätten (wie z. B. in Alzog's Kirchengeschichte) und dem Ganzen ein alphabetisches Register beigegeben wäre. Aber auch so, wie das Buch bereits jetzt ist, wird es Studirenden und Geistlichen, überhaupt allen Freunden der christlichen Literatur gute Dienste leisten und ist sowohl als Compendium für akademische Vorlesungen wie zum Selbststudium zu empfehlen. Die Ausstattung ist sehr schön und correkt, der Preis sehr billig.

Hefele.

6.

1) **Das hohe Lied Salomonis** von Dr. **Daniel Sanders.** Leipzig 1866. O. Wiegand. Pr. 27 kr.

2) **Die Reden des hl. Bernhard über das Hohelied.** Deutsch bearbeitet von Dr. **Fernbacher,** bevorwortet von Prof. Delizsch. Leipzig, Dörffling und Franke.

3) **Israel Vorbild der Kirche.** Versuch einer Beleuchtung der Geschichte der Christenheit durch die vorbildliche Geschichte Israels, von **Ph. Kremenz,** Pfarrer zu St. Castor in Koblenz. Mainz, Kirchheim 1865. Pr. 27 kr.

Die unter 1 und 2 genannten Schriften bieten Bearbeitungen des Hohenliedes, die wieder augenfällig die Schwierigkeit der exegetischen Behandlung desselben darthun. Sanders gibt eine sprachlich gelungene, formschöne Uebertragung des Grundtextes, mit dessen masorethischer Abfolge der einzelnen Theile er im Ganzen weniger willkührlich umspringt, als die Mehrzahl seiner Vorgänger in den letzten fünfzehn Jahren, entschlägt sich aber aller theologischen Voraussezungen für die Erklärung, welche das Lied in rein natürlicher Weise, nach dem nächsten Wortsinn, als Lied sinnlicher Liebe Salomo's zu einer Hirtentochter nimmt. Fernbacher liefert eine dankenswerthe (soweit dem Ref. bekannt ist zum erstenmal versuchte) Bearbeitung der sechsundachtzig Reden des heil. Bernhard über das Hohelied, welche sich zwar noch nicht ganz über die drei ersten Kapitel desselben verbreiten, aber unter den sehr zahlreichen mystischen Auslegungen durch Gedankenreichthum, Gluth der Rede, Vertrautheit mit der ganzen hl. Schrift und deren passende Benüzung, sowie durch, vom Standpunkt der theologischen Auslegung betrachtet, verhältnißmäßig nüchterne

Erklärung unbestreitbar die erste Stelle einnehmen. Von seiner Rückkehr aus Aquitanien an begann Bernhard zu Clairvaux im Kreise seiner Ordensbrüder jene geistvollen Reden über das Hohelied zu halten, zu denen er, obgleich er bemüht war, wo möglich täglich entweder vor der Messe, oder in der Vesperstunde eine Betrachtung darüber zu halten, in Folge der oft jahrelangen Unterbrechungen einen Zeitraum von achtzehn Jahren brauchte, ohne den ganzen Inhalt des Hohen Liedes behandelt zu haben.

Zu 2, 17 (revertere! similis esto, dilecte mi, capreae, hinnuloque cervorum V.) erklärt sich Bernhard über die Methode seiner Auslegung (73. Rede, S. 240: „Wie? so eben geht er und schon ruft sie ihn wieder zurück! Was ist ihr in den Sinn gekommen? Ihre Liebe ist es, die triumphirend das Schamgefühl gefangen nimmt und die Grenzen des Anstandes und der Bescheidenheit überschreitet. Dies ist der Wortsinn, dies das Theil der Juden. Ich aber will, wie ich es vom Herrn empfangen, den Geist und das Leben dieser heiligen Rede erforschen: mein Theil ist dies, daß ich an Christum glaube. Warum soll ich nicht das süße und heilsame Mahl des Geistes aus dem dürren und unschmackhaften Buchstaben wie den Kern aus der Schale, wie das Mark aus dem Knochen herausholen? Was der Buchstabe tönt, gehörte Israel, was er bezeichnet, ist mein, und darum gehört der Dienst des Todes am Buchstaben Israel, mir das Leben im Geist. Denn der Geist ist es, der lebendig macht: er gibt ja Einsicht; und das Leben ist Einsicht. Gib mir Einsicht und ich werde leben, sagt der Prophet zum Herrn. Einsicht bleibt nicht draußen an der Oberfläche hängen, tappt nicht draußen an der Wand wie ein Blinder, sondern durchforscht die

Tiefen, da sie gewöhnt ist, die kostbarste Beute der Wahrheit von da mitwegzunehmen und mit dem Propheten zu sprechen: Ich freue mich über deinem Worte wie Einer der große Beute macht. So leidet das Reich der Wahrheit Gewalt und die Gewalt thun reißen es an sich." Daran hat es nun auch der hl. Bernhard nicht fehlen lassen, ohne gerade immer die Wahrheit zu erbeuten: unbeschadet der Originalität, religiösen Tiefe und Innigkeit seiner Schrift finden sich in ihr eine Menge Auslegungen, die durch das hebräische Original beseitigt werden, obgleich der oft überraschend schöne mystische Gehalt derselben genügsamere Seelen leichtlich zum Glauben an die Inspiration der Vulgata verführen könnte, an welche sich natürlich B. ausschließlich gehalten hat; manche Erklärungen sind unnatürlich, gezwungen, haltlos und ein bloßes Spiel der Phantasie, und fordern die Reaction selbst jedes gesunden theologischen Sinnes heraus. Geradezu verwirrend ist die ungemessene Häufung der Ausdeutungen ein und desselben bildlich genommenen Wortes, z. B. des Weines, Engeddi's, was als Quelle des Bockes, d. h. Taufe der Heiden, als die Thränen derer die sündigen und als Auge der Anfechtung, das sowohl Thränen vergießt als auch die Anfechtungen, die im Leben keines Menschen auf Erden fehlen, voraussieht, erklärt wird. Die Cyppertraube in den Weingärten, mit welcher die Braut ihren Freund vergleicht, 1, 13, ist B. der Heiland in seiner Auferstehung, in welcher sich für uns das Myrrhenbitter in den Wein verwandelt, der des Menschen Herz erfreut. Gleich darauf aber sind die Weingärten Balsampflanzungen: die Völker der Kirche, welche die Flüssigkeit des Balsams, den Geist der Sanftmuth hat; und der Wein der Cyppertraube ist weiter das

scharfe Wort der Kirche, um die bösen Wunden des Lasters auszubeizen, wo die Sanftmuth nicht anschlägt. Die Traube wird durch Kundschafter aus der Insel Cypern gebracht, worin der Chor der Propheten und Apostel vorgebildet sei, die in der Mitte Jesum als Traube haben. Endlich kommt noch der Wein des heiligen Eifers aus der Cypertraube, d. i. aus der Liebe zu Christo, und B. erhält aus dem Labyrinth solcher Ausdeutungen für 1, 13 zulezt den Sinn: der Eifer um die Gerechtigkeit, die Liebe zu meinem Freunde äußert sich bei mir in den Gesinnungen der Barmherzigkeit. Das heißt die Stadt vor lauter Häusern nicht sehen, und den einfachen Sinn des Sazes dem Jagen nach höchst gezwungenen Umdeutungen der Worte opfern, um à tout prix einen tiefern Sinn herauszubringen. Doch darf nicht unerwähnt bleiben, daß solche Ausflüge der Phantasie ins Gebiet der Geschmacklosigkeit und des totalen Mißverstandes sich hier weit seltener finden, als bei vielen späteren theologischen Erklärern des Liedes. — Der Bearbeiter, Prediger an der Universitätskirche zu Leipzig, läßt eine sinngetreue und gute Uebertragung der Reden mit bloßen Auszügen aus denselben, welche in kleinerer Schrift gedruckt sind, abwechseln und rechtfertigt die in Synagoge und Kirche herkömmliche Auslegung des Hohen Liedes in einer Einleitung, welcher ein Vorwort von Prof. Delizsch zu demselben Zwecke vorangeschickt ist.

Der hl. Bernhard gab seine Erklärungen in Form von Reden an die Ordensbrüder, H. Sanders wählte für seine Uebersezung und Erklärung des Liedes der Liebe die Form von „Briefen an eine Dame.“ Denn er „haßt die Commentatoren, welche den Blüthenstaub auf den Schwingen der Sommervögel erklären, indem sie täppisch ihn abwi-

schen." S. 15. Doch ist das nicht so ernst gemeint: nach S. 16 erlaubt er sich, durch einige Bemerkungen minder geläufige und ferner liegende orientalische Anschauungen näher zu rücken und muß dazu, statt „in Dichters Lande zu gehen", die leidigen Commentare nachlesen. Die Einheit des Ganzen, das Manche für einen Blumenstrauß erotischer Lieder von verschiedenen Verfassern ausgaben, steht ihm außer Zweifel, nicht minder, daß die zuerst 1771 durch J. G. Jakobi und seit 1820 durch ansehnliche Vertreter verfochtene Ansicht falsch ist, nach welcher das Lied die Geschichte einer gescheiterten Verführung und Salomo eine Art Don Juan oder Göthe'schen Fausts darstelle. Eine dritte Person, welche der ernstliche und glückliche Liebhaber der Sulamith wäre und den König Salomo endlich vom usurpirten Schauplaz verdränge, ist bloße Fiction moderner Auslegung: unläugbar spielt das ganze Verhältniß sich zwischen dem Könige und dem Hirtenmädchen ab. 1, 4 (Zieh mich dir nach, so wollen wir laufen) sollte die Braut nach jenen Auslegern ihrem Schäfer rufen, damit er sie aus Salomons Serail befreie; Verf. übersezt hier nach Sept.: sie zogen dich fort und liefen dir nach. Ib. soll der König sprechen: Ich jauchze und freue mich an dir; allein das sogleich Folgende zeigt, daß auch hier schon die Geliebte spricht. Hinter 1, 6 wird vom Verf. 8, 12 gestellt. Das zweite Lied sezt er sich aus 2, 7—17. c. 4—5, 1 zusammen. מִדְבָּר 4, 3 gibt er durch: der Stimme Laut; es heißt aber Redewerkzeug, hier wohl der Gaumen. Auch die Lippen kommen hier nur nach ihrem Aussehen in Betracht und heißen ein Purpurfaden. 4, 4 wird לְתַלְפִּיּוֹת erklärt: (dein Hals erbaut) zu Waffenort, nach dem Talmud, dem das Wort aus tal (Hügel) und pijot (Schneiden Waffen) zu-

sammengesezt ist. Man leitet es aber einfacher von חלף = חלם hochragen ab und nimmt ל adverbial: hochragend, schlank gebaut. Ib. V. 9 übersezt S.: du machst mich beherzt; es heißt aber: du raubst mir das Herz, bezauberst mich, da das Denom. von lebab im piel privative Bedeutung hat. 4, 12 ist גַּל nicht mit גַּן, Garten, identisch zu nehmen, sondern synonym mit folgendem מַעְיָן: eine Quelle verriegelt, ein Born versiegelt. Das dritte Lied findet S. in 5, 2—6, 10, das lezte in 3, 6—11. c. 6, 11—8, 7, ohne diese Zerstörung der hergebrachten Ordnung des Ganzen näher zu rechtfertigen. Ebenso willkührlich werden 8, 8—11 und 13 f. aus dem Text geworfen.

3) Die Schrift von Kremenz kann hier besprochen werden, da sie nicht nur ein einzelnes Buch im Canon, sondern die ganze Geschichte Israels vom Auszug aus Aegypten bis zum Auftreten des Heilandes typisch auffaßt und ihr Verf., wollte er seiner Anschauung die gehörige Begründung geben, genöthigt wäre, auch auf die historischen Bücher des A. T. die herkömmliche Auslegung des hohen Liedes zu übertragen, wenigstens hinter dem geschichtlichen Inhalt, den sie zunächst darbieten, auch den der christlichen Profan- und der Kirchengeschichte nachzuweisen. Jedem Unbefangenen wird ein solches Verfahren als ein wenn auch mitunter geistreiches Spiel mit Worten und Thatsachen erscheinen, das sich bei lebhafter Phantasie immer auch wieder anders arrangiren läßt. Ist das Erscheinen Christi mit den Grundthatsachen seiner Lebensgeschichte, sowie seine zweite Erscheinung mit dem Abschluß der diesseitigen Geschichte in den prophetischen Schriften geweissagt, der Herr auch typisch in hervorragenden Persönlichkeiten des A. T., in Charakter und Schicksalen derselben vorgebildet, so folgt

hieraus noch nicht, daß auch die Kirche und ihre Geschichte bis zum Ende der Zeiten „Gegenstand der genauesten Prophezie" im Alten Bunde ist und „daß nicht nur einzelne ihrer Theile Aehnlichkeit bieten mit bestimmten Begebenheiten der Geschichte der Kirche, sondern die ganze Geschichte des Volkes Israel in ihrem chronologischen Verlaufe ein Vorbild der Geschichte der Kirche in der historischen Reihenfolge ihrer Hauptbegebenheiten enthält, zwischen beiden also ein vollständiger Parallelismus herrscht, und wir an dem Faden der Geschichte Israels die Geschichte unsrer Kirche die Jahrhunderte hindurch bis auf die gegenwärtige Zeit verfolgen können, ja in ihr die Fingerzeige haben für die Geschicke der Kirche von jezt an bis zum Ende der Welt." S. 6 f. Dabei bekommen denn die großen Persönlichkeiten der Geschichte Israels, wie Josua, Gideon, Samuel, David, Salomon, Serubabel u. A., die in einzelnen Zügen ihrer Geschichte auf den Herrn hinweisen, eine Doppelrolle, indem sie zugleich Männer der spätern christlichen Geschichte, wie Karl den Großen, Otto I., David gar die Zeit des vorwiegend kirchlichen Einflusses und päpstlicher Macht von Mitte des 13. Jahrh. bis vor Mitte des 15. und deren sämmtliche Träger, vorbildlich darstellen. Simson, der Schrecken der Philister, erscheint wieder im Cid Campeador, der sich mit Mohren und Sarazenen (aber auch **für** dieselben!) schlägt, die Herrschaft Babylons ist die der Revolution, Nebukadnezar Napoleon u. s. w. Es ist zu bezweifeln, daß diese Typik „in höchst merkwürdiger Weise" die göttliche Eingebung auch der historischen Theile der hl. Schriften bestätigt und Zweifler zur Ueberzeugung bringt, „daß nur Gott Sinn und Hand dieser Schriftsteller so leiten konnte, daß sie gerade jene Thatsachen

zur Aufzeichnung wählten, die Prophezieen sein sollten späterer oft nach vielen Jahrhunderten erst eintretender Ereignisse." **Himpel.**

7.

Vesperae chorales, quatuor vocum concentu, vel vocibus Ten. I & II, Bass I & II, vel concentu vocum Sopran, Alt, Tenor, Bass decantandae, utrasque composuit atque instruxit ad usum chori **W. Birkler,** Professor reg. gymn. Ehingensis op. III. Ravensburg, Dorn.

Gleich den von demselben Verfasser schon früher bei Laupp in Tübingen herausgegebenen Messen, sind auch die vorliegenden vierstimmigen Choral-Vespern, resp. Vesperpsalmen (Pss. 109, 110, 111, 112, 116 und Cant. B. V.; die erste „Vesper" für Männer — die zweite für gemischten Chor) „immer noch zu den Versuchen zu rechnen, bis hin zur vollen Strengheit des älteren klassischen Kirchenstyls eine Anbahnung zu gewinnen." Diese für die Praxis nothwendige Uebergangslinie läßt sich am erfolgreichsten unter Benützung der nach Palestrina auf kirchlich contrapunktischem Gebiet gewonnenen Resultate herstellen, daher denn auch Herr B. bei Abfassung seines vorliegenden Werkes auf diesen Standpunkt sich zu stellen hatte, um einen Anschluß seiner wesentlich durch die Grundnormen der älteren Dreiklangsharmonie hindurch sich realisirenden contrapunktischen Evolutionen an unsere heutige Gehörsauffassung zu ermöglichen, ohne kirchliche Haltung und Eigenthümlichkeiten der für die gewählte Psallirungsweise unerläßlichen Kirchentonarten preiszugeben.

Das Eine erzielte der Verf. dadurch, daß er langen,

thematisch-polyphonen Kettenbildungen kurze, rythmisch-polyphone Sätze mit durchsichtiger Stimmenbewegung vorzog, nur gegenseitig verwandte Stufen zu Leitern seiner Akkordenentwicklung nahm, und deren Beziehungen durch die Bindemittel der Nebenseptimenakkorde und Vorhaltsligaturen möglichst freundlich vermittelte; während er das Andere durch stetige Modulation innerhalb der alten Oktavengattungen (7, 4, 5, 2, 1 und 8 mod.) und (in den polyphonen Sätzen wie in den sog. Fauxbourdons) durch Motivbildungen aus dem Grundgedanken des durchschlagenden cantus firmus der Kirche sicher stellte.

Wußte noch der Verf. durch Abweisung aller nicht leicht treffbaren Intervalle, Begränzung des Tonambitus sämmtlicher, wie einzelner Stimmen, Vermeidung complizirterer Taktarten, kleingeschnittener Rythmen, Accentrückungen u. dgl. die Darstellbarkeit seiner Vesperpsalmen dem Chore zu erleichtern, so hat er den Anforderungen, die von Kirche und Kunst gestellt werden, vollkommen entsprochen, und damit sein Werk selbst am besten empfohlen.

Der Preis von 2 fl. 42 kr. für beide „Vespern" (40 S.S. folio) ist wohlfeil; die Ausstattung sehr schön.

Repetent Zeller.

8.

Geschichte des Wuchers in Deutschland bis zur Begründung der heutigen Zinsengesetze (1654). Aus handschriftlichen und gedruckten Quellen dargestellt von **Max Neumann,** Dr. jur. utr., Privatdocenten für deutsches Recht und Civilproceß an der Universität Breslau. Halle, Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses. 1865. Pr. 4 fl. 42 kr.

Der Zweck der vorliegenden Schrift ist nach der Vor-

rede, „streng quellenmäßig den in der Geschichte des Rechts und der Wirthschaft einzigen gewaltigen Kampf vorzuführen, welcher zwischen dem ideal-sittlichen Glaubens-, dann Rechtssatze der christlichen Kirche vom Wucherverbote und den Kräften des Rechtes und der Wirthschaft in Deutschland während des ganzen Mittelalters und noch weit in die Neuzeit hinein ausgefochten worden ist.“ In gleicher Weise drückt sich der Verfasser hierüber in einer Abhandlung in Dove's Zeitschrift für Kirchenrecht V. Jahrgang S. 43 ff. aus, in der er die wesentlichen Resultate seiner eingehenden Quellenforschungen in der Absicht mittheilt, seinem größeren Werke den Weg zu den Lesern zu bahnen. Wir theilen die Anschauung des Verf. über die Wichtigkeit der Frage; dagegen können wir nicht gestehen, daß sein Buch bis zu unserer Ueberzeugung vorgedrungen wäre.

Wenn wir es unternehmen, das vorstehende Werk, das von einem Juristen und zunächst vom juristischen Standpunkte aus verfaßt ist, in einer theologischen Zeitschrift zu besprechen, so berufen wir uns hiefür auf die nahe Beziehung der Wucherfrage zur kirchlichen Wissenschaft, zur Moraltheologie und zum kirchlichen Recht; durch diesen bloßen Hinweis glauben wir die Berechtigung einer bezüglichen Kritik genügend dargethan zu haben. Mit Rücksicht auf den Charakter der Zeitschrift als einer theologischen werden wir uns auf eine Erörterung etwaiger specifisch juristischer Fragen nicht einlassen, sondern uns an einige Hauptgesichtspunkte halten, die in dem Werke Neumanns aufgestellt sind und die die Theologie ebenso nahe berühren als die andern Wissenschaften, die berufen sind, in der Beurtheilung und Entscheidung der Wucherfrage ein Wort zu sprechen.

Das ist nämlich das Eigenthümliche dieser Frage, zumal in ihrer durch viele Jahrhunderte sich hindurchziehenden geschichtlichen Gestaltung, daß sie nicht einer einzigen Wissenschaft ausschließlich angehört noch auch von einer einzigen mit Ausschluß der anderen allseitig gelöst werden kann; vielmehr fällt sie, wie sie das menschliche Leben nach verschiedenen Seiten berührt, in den Bereich verschiedener Wissenschaften, in den der Theologie, der Rechtswissenschaft und der Volkswirthschaftslehre, da eben so viele deutlich zu unterscheidende Momente, ein sittliches, ein rechtliches und ein ökonomisches, für die Frage überhaupt und besonders in ihrer historischen Entwicklung von wesentlichem Belang sind.

Die Kirche und die kirchliche Wissenschaft hat in dieser Frage ein sittliches Interesse zu vertreten. Es ist der Beruf der Kirche, über die Moralität der menschlichen Handlungen zu entscheiden, sowie die Armen und Nothleidenden gegen wucherische Bedrückungen zu schützen. Je größer das Uebel des Wuchers in irgend einer Zeit war, um so gerechtfertigter zeigt sich der Eifer, mit dem sie ihre Aufgabe wahrnahm, eine Beschützerin und Vertheidigerin der Armen zu sein und die im Wucher stattfindende unmenschliche Ausbeutung der Noth des Nächsten vor ihrem Forum zu verurtheilen.

Bei ihrer nahen Beziehung zur Frage des Eigenthums konnte sich die Wucherfrage der bürgerlichen Gesetzgebung und der Rechtswissenschaft nicht leicht entziehen. Es ist eine Sache von größter Wichtigkeit, zur Entscheidung etwaiger Streitigkeiten hier feststehende äußere Normen zu haben. Diese Nothwendigkeit ist um so dringender, da die wucherliche Tendenz, wie ein berühmter Rechtslehrer tref-

send und kurz bemerkt, sich wohl hütet herauszutreten und als solche sich zu offenbaren, sondern „in den geheimen Falten des noch verschlossenen Willens sich verbirgt und nur in sehr unschuldiger Form, in der Form ihres Gegentheils, des Rechts, sich äußerlich geltend macht. Da nun aber das Recht seiner Natur nach das innere Unrecht, so lange es sich nicht äußert, nicht fassen und zurechtweisen kann, so muß es sich wohl damit begnügen, da, wo die wucherliche Tendenz schon aus der äußern Form und dem Inhalte des Vertrages geschlossen werden kann, auf sie zu greifen und sie zu züchtigen." Daher finden wir auch, daß alle nur einigermaßen vorangeschrittene Staaten sich mit dieser Aufgabe befaßten. Von der nachhaltigsten Wirkung ist für die geschichtliche Gestaltung der Wucherfrage die Bestimmung des Gelddarlehens durch das römische Recht, wornach dasselbe *mutuum* und somit ein in seinem Wesen unentgeltlicher Vertrag ist. Es gelang zwar dem römischen Heidenthum nie, den Vertrag in dieser Reinheit in's Leben einzuführen; in der Regel wurde mit demselben ein besonderer Zinsvertrag verbunden, und, wenn auch nicht aus dem Darlehensvertrag als solchen, doch kraft dieses ihm angehängten weiteren Vertrags Zins erhoben. Allein es erhellt von selbst, wie leicht sich die durch das Christenthum geweckten höheren Bestrebungen mit dieser Lehre des römischen Rechtes verbinden und auf reinere Durchführung des Darlehensvertrages dringen konnten. In der That läßt sich in der Geschichte beobachten, wie ein höchst bedeutender Einfluß sich für die Entwicklung der Wucherfrage von hier aus geltend machte. Die Bestimmung des Mutuums als eines unentgeltlichen Vertrags, die das römische Recht gegeben, bleibt fortan bestehen; das Gelddarlehen wurde allenthal-

ben als Mutuum betrachtet; die sittliche Berechtigung eines ihm anzuhängenden besondern Zinsvertrages wurde nicht dargethan: was war daher für die christliche Kirche, deren Verfahren sich zudem noch auf einen weiteren gewichtigen Grund stützte, natürlicher, als gegen das Zinsnehmen zu eifern?

Außer dem sittlichen und rechtlichen Momente ist für die Wucherfrage das volkswirthschaftliche von höchster Bedeutung. Der Volkswirthschaftslehre steht die Untersuchung der wenigstens zum Theil den Ausschlag gebenden Frage nach der Produktivität oder Nichtproduktivität der irdischen Güter, näherhin des Geldes zu, das hier hauptsächlich in Betracht kommt. In der Lösung dieser volkswirthschaftlichen Frage scheint uns überhaupt der Schlüssel zur Entscheidung der Wucherfrage gegeben zu sein. Dieselbe ist zum großen Theil eine Wirthschaftsfrage. Die jeweiligen wirthschaftlichen Zustände bilden die Voraussetzung, aus der das Leben sittliche und rechtliche Folgerungen zieht; sie waren der geschichtliche Boden, auf dem ehedem die Moral und Jurisprudenz ihre Theorien aufbauten. Gehen diese Zustände eine Wandlung und Veränderung ein — wie es z. B. vom Gelde erwiesen und beinahe allgemein angenommen ist, daß dessen wirthschaftlicher Charakter in der neuern Zeit in's Gegentheil umgeschlagen hat, indem es in der frühern Periode der Naturalwirthschaft und der Gebundenheit der gewerblichen Verhältnisse vorwiegend unfruchtbar war und die mit ihm gemachten Darlehen im allgemeinen unproduktiven Zwecken dienten, während es dagegen bei der jetzigen Geldwirthschaft und der damit zusammenhängenden Aufhebung der Schranken, die ehedem dem gewinnbringenden gewerblichen Treiben hemmend im Wege ge-

standen, die Bedeutung eines fruchtbaren Gutes gewonnen und das Gelddarlehen im allgemeinen den Charakter einer Produktiv-Anlage angenommen hat —, so ist klar, daß die hierauf bezüglichen Bestimmungen der Moral und des Rechts nicht dieselben bleiben können; auch leuchtet die Ungerechtigkeit des Vorwurfes, der diesen Wissenschaften wegen dieser Aenderungen bisweilen gemacht wurde, als wären sie von ihrer Idee abgefallen, von selbst ein. Im Gegentheil, die Idee derselben, die sittliche und rechtliche Regelung des gegenseitigen Verhältnisses der Menschen im wirthschaftlichen Leben kann ungeachtet des Wechsels der äußern Formen, in denen ihr Ausdruck gegeben wird, unverändert dieselbe bleiben; dieser Wechsel der Formen, der sich unbeschadet der zu Grunde liegenden Idee vollzieht, ist nothwendig durch die Aenderung der Zustände bedingt, auf welche sich jene beziehen.

Von diesen Gesichtspunkten aus erscheint uns die Wucherfrage, zumal in ihrer historischen Entwicklung, als eine Frage, die die verschiedenen Seiten des ethischen Lebens des Menschen, die sittliche, rechtliche und ökonomische, umfaßt und daher auch bei ihrer Lösung stete Rücksichtnahme auf diese verschiedenen Momente erfordert.

Folgt aus dem Dargelegten, daß es unseres Erachtens in Betreff des Zinsnehmens — wir sagen mit Vorbedacht nicht des Wuchers, den wir vielmehr ausdrücklich von jenem unterscheiden und von dem wir anerkennen, was wir von jenem nicht behaupten können, daß er ebenso nach dem bloßen Naturgesetz als nach der geoffenbarten Wahrheit als unerlaubt zu betrachten ist — keine absoluten, für alle Zeiten und für alle Verhältnisse trotz etwaiger innerer Verschiedenheiten giltige äußere Normen geben kann: so

finden wir durchgehends im Werke Neumann's den gerade entgegengesetzten Grundsatz der Kirche zugeschrieben, so daß nach ihrer Lehre und besonders nach dem Ausdruck derselben im kanonischen Rechte die Vergütung, bezw. die Forderung einer Vergütung der Nutzung hingegebenen Kapitales schlechthin verworfen und somit das Zinsnehmen, in dem eine solche Vergütung enthalten, wesentlich und absolut verboten wäre. Das absolute Zinsverbot ist nach seiner Anschauung „kanonischer Glaubenssatz"; ja es wird von ihm sogar zu einem „römisch-katholischen Glaubenssatz" erhoben (S. 518). Wenn sodann eine Rechtfertigung des kirchlichen Zinsverbotes, gegründet auf den Charakter der mittelalterlichen Cultur, schlechtweg von ihm abgewiesen wird, so ist das nur eine Consequenz seiner absoluten Prämissen.

Wäre diese Anschauung vom Zinsnehmen, wie N. durch quellenmäßige Forschungen bewiesen haben will, die allein in der Kirchenlehre begründete, so würden sich, wie leicht ersichtlich ist, für die Kirche bezüglich ihrer Stellung zum wirthschaftlichen Leben, das sich in gewissen Culturperioden mit einem derartigen Gesetze schwerlich vertragen kann, und bezüglich ihres eigenen Verfahrens in Theorie und Praxis, indem sie nach ihren neueren Entscheidungen das Zinsnehmen, das sie ehedem verboten, erlaubt und selbst von diesem Mittel des Credits Gebrauch macht, keine günstige Folgerungen ergeben. Neumann hat die Mühe nicht gescheut, dieselben wirklich zu ziehen; von den kanonischen Wucherbestimmungen, die, wie er glaubt, thatsächlich in nichts begründet seien und nur durch „die die Kirche auszeichnende Festigkeit und Stärke" aufrecht erhalten würden, mit der sie einem Ideal des Handelns nachstrebe, das

doch nirgends zu erreichen sei, redet er im allgemeinen nicht anders als mit sichtlicher Geringschätzung, selbst mit Verachtung. „Keine Zinsen im ganzen Abend- und Morgenlande, so weit der Meßgesang erklang!" In diesen Worten (S. 10) ist der ganze Standpunkt des Verf. kurz ausgedrückt.

Was nun zunächst den eben angeführten Hauptsatz Neumanns betrifft, daß die Kirche „die Vergütung der Nutzung des Kapitals verwerfe," so müssen wir denselben als durch und durch unrichtig bezeichnen. N. begründet seine Behauptung mit Berufung auf das Gelddarlehen, bezüglich dessen ein Zinsenbezug als unerlaubt angesehen wurde, oder vielmehr er unterscheidet gar nicht zwischen Kapitalnutzung und Gelddarlehen in dem Sinne, den die Kirche und das ganze Mittelalter damit verband, wornach demselben die Eigenschaft eines Kapitals vollständig mangelte. Denn Kapital im wissenschaftlichen Sinne des Wortes ist ein Gut, das zur Hervorbringung eines neuen Gutes geeignet ist; das Geld wurde aber während des ganzen Mittelalters für unfruchtbar gehalten, und seine Unfruchtbarkeit war einer der hauptsächlichsten Gründe, mit dem die Moralisten und Kanonisten den Gewinnbezug aus dem Gelddarlehen bestritten. Wenn somit die Kirche das Zinsennehmen verboten hat, so folgt weniger, daß sie jede Forderung einer Vergütung der Kapitalnutzung verwarf, als das gerade Gegentheil; denn sie hat ja eben deßwegen die Vergütung der Nutzung eines Gelddarlehens verworfen, weil dasselbe — um die Sprache der Nationalökonomie zu reden — nicht Kapital war. Wollte man der Kirche den genannten Satz in der Weise und in dem Umfange unterschieben, wie es N. thut, so würde sich die Frage

erheben, mit welchem Rechte sie gestattete, aus einem Mieth-vertrage Nutzen zu ziehen, da auch hier im Grunde nichts anderes als Kapitalnutzung stattfindet? Jener Hauptsatz dürfte daher weder in der genannten Form noch in dem angeführten Umfange zu beweisen sein; aus dem Zinsverbot der Kirche ergibt sich logisch das gerade Gegentheil, wenn es nicht willkürlich gedeutet, sondern im Sinne der Zeit genommen wird.

Der Ursprung des Zinsverbotes der Kirche liegt nach der Ansicht Neumanns in dem entsprechenden jüdischen Verbote und in dem christlichen Gesetze der unbegrenzten Nächstenliebe, überhaupt in dem Geiste des Christenthums, das überall das höchste Ideal des Handelns anzustreben gebiete. Dieser Ursprung und die angebliche absolute Verbindlichkeit des Verbotes, die wir oben angedeutet, stehen in innigster Beziehung zu einander. Allein wir können der Anschauung N.s weder in dem einen noch in dem andern Punkte zustimmen. Es soll zwar keineswegs in Abrede gezogen werden, daß man sich zur Begründung, oder, besser ausgedrückt, Vertheidigung des Zinsverbotes vielfach auf Stellen des alten und neuen Testamentes berufen und daß der durch das Christenthum in's Dasein gerufene Geist der Liebe viel zur Verwerfung des Zinsnehmens beigetragen hat. Wenn aber der wahre und letzte Grund dieses Verbotes hier zu suchen wäre, warum sollte dann dasselbe jetzt keine verbindende Kraft mehr haben, da das christliche Gesetz keineswegs aufgehoben wurde? Der tiefere Grund dieser Erscheinung kann daher nicht wohl dort liegen; das Zinsnehmen *an sich* ist im alten Testamente nirgends verboten, sondern nur der die *Wuchersünde* constituirende Zinsenbezug bei Darlehen an

Arme und — was unter Voraussetzung des jüdischen Agrarsystems in der Regel damit zusammenfiel — an einheimische Brüder. Wäre jenes der Fall, wie könnte dann das Zinsennehmen von Fremden und Ausländern erlaubt sein? Das neue Testament spricht sich über das Gelddarlehen eigentlich gar nicht aus. Daß die christliche Moral den Zinsenbezug ehemals an sich und schlechthin verworfen haben sollte, ist schon deßhalb nicht anzunehmen, weil sie denselben zu anderen Zeiten erlaubt hat. Wie groß immer der Einfluß daher auch sein mag, den der reinere Geist der christlichen Moral bezüglich der Zinsbestimmungen geltend gemacht hat: die tiefere Ursache des Zinsverbotes ist nicht in ihm und noch weniger in ihm allein zu suchen. Die jüdische und christliche Moral verdammen den Wucher, lassen aber das Zinsennehmen im Grunde unberührt. Wenn das letztere deßungeachtet auch verworfen wird, so geschieht es weniger durch den Geist des jüdischen und christlichen Gesetzes, als vielmehr dadurch, daß bei gewissen Culturzuständen zwei Momente, das sittliche und das volkswirthschaftliche, in der Regel zusammentreffen, oder daß, wenn wir die rechtliche Seite betonen wollen, das Gelddarlehen im allgemeinen unter den Mutuatarvertrag fällt, der in seinem Wesen unentgeltlich ist.

Das ist freilich ein Punkt, den N. verkennt und den er für so unbedeutend hält, daß er ihn in seinem ganzen Buche übergehen und am Ende in einer bloßen Anmerkung abfertigen zu können glaubt. Prof. Arnold hat in seiner Schrift „Zur Geschichte des Eigenthums in den deutschen Städten“ das Verhältniß der kirchlichen Wucherbestimmungen zu den wirthschaftlichen Zuständen des Mittelalters

zur Sprache gebracht und sich gegen jene oberflächliche Anschauung erklärt, welche die Moral und das Recht vom Leben abtrennt und demgemäß die mittelalterlichen Zinsgesetze lediglich in den zwar reinen, aber für die menschliche Gemeinschaft unerreichbaren und eben deßhalb chimärischen und willkürlichen Bestrebungen der Kirche gegründet sieht. Weil auf diesem Punkte der Werth des Neumann'schen Buches ruht, so weit es seine Spitze gegen die Kirche kehrt, so führen wir die betreffende Stelle Arnold's ganz an. Nach vorausgegangener Darstellung der Bedeutung des Rentenkaufs sagt er: „Es wird nun auch gestattet sein, die Zinsverbote des kanonischen Rechtes anders aufzufassen, als es gewöhnlich geschieht. Denn lange Zeit hat man sie entweder für unbegreiflich gehalten oder nichts weiter als eine lähmende Fessel des Verkehrs darin gefunden. Sehen wir der Sache auf den Grund, so erscheinen sie nur als der rechtliche Ausdruck wirthschaftlicher Zustände. Sie sprechen das aus, was sich von selbst verstand, daß das Geld noch nicht die Eigenschaft von Kapital habe und darum keinen Zins tragen könne: wer deßhalb im Widerspruch mit den Verhältnissen das Geld doch zinsbar machte, beging einen sträflichen Wucher" (a. a. O. S. 92).

N. scheint zu glauben, daß Arnold mit dieser Anschauung unter den Gelehrten so ziemlich allein stehe, da er sagt, daß sie eine Ausnahme von der bisherigen Auffassung der kanonischen Zinsverbote begründe. Da er sich allem Anscheine nach auf diesen Glauben etwas zu gut thut, so erlauben wir uns, ihn auf einen Mann zu verweisen, dem er wohl schwerlich die Befähigung wird absprechen, in ökonomischen Dingen ein Wort mitzureden, auf Lasalle, der

mit kurzen und treffenden Worten dieselbe Theorie von der Aenderung der wirthschaftlichen Voraussetzungen der Zinsgesetze und deren ehemaligen realen Begründung vorträgt. Im Alterthum und Mittelalter, sagt er in seinem „ökonomischen Julian", wurden die Gelddarlehen meist nur zu consumtiven Zwecken begehrt, auch fehlte ganz oder vorherrschend Anlaß und Gelegenheit, das Gelddarlehen in fremder Produktion anzulegen, weßhalb die Kirche mit ihren Zinsgesetzen im vollsten Rechte gewesen ist; umgekehrt herrscht in der modernen Zeit, obwohl noch Anlehen genug zu consumtiven Zwecken gemacht werden, bei weitem das Produktiv-Darlehen vor, d. i. das vom Borger zur Anlage in produktiven Unternehmungen gemachte Darlehen, weßhalb das Zinsnehmen jetzt seine Berechtigung hat. Der Gegensatz zwischen der jetzigen und früheren Anschauung, fügt er zu dieser Auseinandersetzung bei, findet so bei wahrhaft historischer Betrachtung seine natürliche Auflösung.

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, von den Kennern der Geschichte des Mittelalters und besonders seiner wirthschaftlichen Zustände noch weitere Zeugen für diese „neue" Anschauung [1]) anzuführen, die uns schon in der Bildung beinahe aller neuern Sprachen eine nicht geringe Bestätigung zu haben scheint. Denn es dürfte

1) Derselben Zeugniß zu geben, sieht sich auch Endemann „die nationalökonomischen Grundsätze der kanonistischen Lehre" zu wiederholten Malen (S. 195—200) gedrungen, obwohl er sonst in formeller Beziehung ganz auf dem Standpunkte Neumann's steht, die Ansichten des Mittelalters in Recht und Wirthschaft nach unsern modernen Anschauungen bemißt und an Stellen des c. j. c. den Maßstab des Begriffes anlegt, in denen nichts als eine unmittelbare Rechtsanwendung gegeben ist.

doch weniger auf dem bloßen Zufall, als auf einer wirklichen Veränderung bestehender Verhältnisse beruhen, daß das Wort Wucher, mit dem man ehedem im allgemeinen jeden aus dem Gelddarlehen gezogenen Gewinn benannte, hinsichtlich des erlaubten Gewinnes dem Worte Zins Platz machte und selbst nur zur Bezeichnung des sittlich unerlaubten Gewinnes stehen blieb! N. hat freilich diese unseres Erachtens wichtige Unterscheidung, die überall das sprachbildende Volksgefühl geschaffen, nicht beachtet und Wucher und Zins als identische Begriffe gebraucht. Indeß ist für diese neue Anschauung, die der kirchlichen Zinsgesetzgebung Gerechtigkeit widerfahren läßt, in seinem eigenen Werke, obwohl mit ausdrücklichen Worten das Gegentheil verfochten wird, ein glänzendes Zeugniß abgelegt, sofern die alte Auffassung darin in einer Weise zur Darstellung kommt, die ebenso sehr die Unhaltbarkeit der letzteren, als die Wahrheit der ersteren beweist.

Die mittelalterlichen Zinsverbote sollen nach N. keine reale Grundlage haben! Dieses setzt voraus, die wirthschaftlichen Zustände dieser Zeit seien von der Beschaffenheit gewesen, daß im allgemeinen, wie heutzutage, das Geld als fruchtbringendes Kapital seine Verwendung fand und Gelddarlehen weniger von den Armen zur Befriedigung nothwendiger Bedürfnisse, als von Besitzenden zur Erzielung neuen Gewinnes gebraucht wurden! In welchem Verhältniß steht der Verf. zu dieser nothwendigen Voraussetzung seiner Behauptung? In der Einleitung seines Buches, welche von dem Ursprung des kanonischen Zinsverbotes handelt, spricht er von niedern Stufen wirthschaftlicher Entwicklung, auf denen „die Thätigkeit des Einzelnen wesentlich auf das Gevierte seines Grundbesitzes beschränkt,

wo die Gütererzeugung fast nur auf das unmittelbare persönliche Bedürfniß berechnet, der Tauschverkehr unentwickelt, **nirgend** sich der belebende Strom des flüssigen Kapitals regt, der Unternehmungsgeist ungeboren schlummert, wo nur der Arme von dem Besitzenden leiht." Er spricht sodann von der „Umgestaltung des Verkehrs" und von einer neu entstandenen „mannigfachst fruchtbaren Gestaltung der kaufmännischen Genossenschaft!" (S. 515 ff.) Das ganze hier zur Sprache gebrachte Kapitel kann nur den Sinn haben, daß neue Güter auftauchten und bisher unbekannte Wege sich bahnten, die sich gegenüber der früheren unfruchtbaren Gebundenheit der Verhältnisse als fruchtbar erwiesen. N. ruft sogar aus: „Wie hatte sich die Voraussetzung aller Zinsnormen umgestaltet, daß nur Arme in der Noth Darlehen verlangten und die Armen geschützt werden mußten gegen die Habgier der Besitzenden. Ein großes Reich gewinnbringender Kapitalanlagen war vor den Augen der Welt emporgestiegen, und mit Eifer drangen die Kapitalisten hinein, der Unternehmungsgeist wuchs, die Speculation blühte heran." (S. 535.) — Wir denken, mehr braucht zur Rechtfertigung der neuen Auffassung der mittelalterlichen Zinsverbote kaum gesagt zu werden. Ohne es zu wollen, hat hier N. die gewöhnliche alte, auch durch ihn selbst formell vertretene, Anschauung ihres durchgängigen Mangels an historischer Begründung überwiesen. Eben damit hat er sich aber auch den grellsten Widerspruch zu Schulden kommen lassen: während es nach seinem obigen Hauptsatze nicht die mindeste reale, in den wirthschaftlichen Verhältnissen liegende, Begründung des frühern Zinsverbotes gibt; mit andern Worten, während die damaligen wirth-

schaftlichen Zustände die gleichen sind wie die heutigen, soll doch später eine Umgestaltung der Voraussetzung aller Zinsnormen eingetreten sein! Während ehedem nur Arme entlehnten, das Gelddarlehen nur dem unfruchtbaren unmittelbaren Verbrauche diente und der Zins daher eine Forderung der Habgier und Bedrückung der Dürftigen und Nothleidenden war, entsteht jetzt ein großes Reich gewinnbringender Kapitalanlagen, in denen nicht der Arme zur Befriedigung nothwendiger Bedürfnisse von dem Mittel des Credites Gebrauch macht, sondern der Reiche oder wenigstens der Besitzende diesen Weg betritt, um mittelst des aufgenommenen Kapitals neue Güter zu erzeugen! Wenn daher N. an die so eben von uns aus seinem Buche ausgehobenen Sätze Folgendes anfügt: „Und wenn der begüterte Unternehmer, welcher das baare Geld vom Kapitalisten entlieh, mit diesem Darlehen Schätze sich anhäufte und recht augenscheinlich die Lehre von der Unfruchtbarkeit des Geldes Lügen strafte, wenn der Darleiher dagegen in dieser Zeit selbst mit dem hingeliehenen Kapitale gewinnen konnte und wegen der Hingabe derselben den Gewinn bei Seite setzen mußte [1]), dann sollte er trotz alledem und alledem keine Zinse fordern? Das nannte man christliche Gerechtigkeit, christliche Liebe?“ (S. 535 f.), so geben wir einfach zu bedenken, daß der in diesen Worten gegen das kirchliche Verfahren geschleuderte Vorwurf durch seine eigene soeben dargelegte Be-

1) Das sind lauter willkürliche, unbewiesene und unbeweisbare Voraussetzungen. Wenn das Verhältniß wirklich so stand, wie es der Verf. hier zeichnet, wird der Kapitalist immer und mit Recht die Dahingabe seines Geldes unterlassen und selbst daraus Gewinn gezogen haben.

hauptung alle Berechtigung verliert. Denn es gab wenigstens einmal eine Periode, in der das Zinsverbot seine Begründung hatte. Daß sich mit der Zeit Widersprüche gegen dieses Verbot geltend machten, leugnen wir keineswegs, vielmehr gestehen wir, daß diese Widersprüche in dem Maße sich mehrten, als die Periode der Naturalwirthschaft ihren specifischen Charakter verlor und sich der neuern Wirthschaftsperiode näherte. Es erhellt aber von selbst, daß das Zinsverbot, wenn es einmal eine reale Grundlage hatte, so wenig als diese selbst mit einem Male verschwinden konnte. Naturgemäß war hier nur ein allmähliger Uebergang von einem Zustand auf den andern; ein plötzlicher Sprung wäre ebenso unheilvoll gewesen als ein starres Stillestehen und eine völlige Verfestigung gegen den beginnenden Fluß der Verhältnisse. Auch bedurfte es eines jähen und unzeitigen Sprunges auf den eintretenden neuen Standpunkt keineswegs, da in mannigfachen Rechtsinstituten, deren Bedeutung N. freilich mißkennt oder mißdeutet, dem da und dort sich Bahn brechenden neuen Verkehrsleben so lange hinlänglich Rechnung getragen war, bis dasselbe sich eine solche Geltung verschafft hatte, daß man sagen konnte, die frühere Wirthschaftsperiode sei in Wahrheit überwunden und eine andere an deren Stelle getreten.

In die angeführten Widersprüche hat sich N. verwickelt, weil er das Unmögliche versucht hat, von einem grundlos angenommenen Begriffe aus das Wirthschaftsleben eines Zeitraums von vielen Jahrhunderten zu beurtheilen, während doch ein unbefangener und von keinen Vorurtheilen bestochener Blick auf dasselbe ihn zu der allein haltbaren entgegengesetzten Anschauung hätte führen müssen. Sein Werk selbst legt den Beweis davon ab, indem sich

die letztere wider seine ausdrückliche Behauptung einen beredten Ausdruck darin verschaffte. Die Natur der Sache hat hier den Sieg über den Willen und die Kraft des Gelehrten davon getragen und seine Auffassung der Unhaltbarkeit überwiesen.

Prüfen wir den Hauptsatz, daß das Zinsverbot im Mittelalter keine thatsächliche Begründung hatte, noch näher! N. sah sich genöthigt, gegen die von Arnold vertretene neue Anschauung seine eigene zu erhärten, bezw. die erstere zu widerlegen. Er hält sich zu diesem Behufe an die Worte Arnold's, die wir oben beigebracht haben. Die Art und Weise, wie er diese klaren und eines Mißverständnisses kaum fähigen Worte auffaßt, scheint für sich selbst zu sprechen, weßwegen wir die betreffende Stelle hier beisetzen. „Die wirthschaftlichen Zustände, sagt er, faßt der Verfasser hier offenbar so auf, wie sie auch allgemein erscheinen und erscheinen müssen, nämlich als Zustände, welche nicht durch die bewußte, planvolle und auf diesen Zweck hinausgehende Handlungsweise der betheiligten Menschen, sondern durch die Beschaffenheit der außermenschlichen Faktoren der Volkswirthschaft gemäß den in diesen waltenden Naturgesetzen sich bilden. Diese Zustände müssen sich aber genau so bilden, wie alle Erscheinungen in der Natur, welche dem Willen des Menschen nicht unterworfen sind. Das Wuchergesetz nach Arnold's Auffassung hätte hier daher ganz die Stellung eines einfachen Naturgesetzes, d. h. es wäre lediglich der Ausdruck einer Abstraktion, welche der Menschengeist darüber vollzog, daß durchweg aus den bestimmten gleichen Bedingungen sich dieß bestimmte gleiche Resultat der damaligen deutschen Volkswirthschaft ergab. Ist dieß aber je das Wesen der

Gesetze, welche aus geschriebenem und Gewohnheitsrechte hervorgehen? Handeln diese nicht vielmehr stets von Zuständen, deren Herbeiführung, Erhaltung, Beseitigung dem Willen der Menschen ganz oder theilweise unterworfen sind? Wo bliebe andernfalls der Zweck dieser Gesetze? Kann Jemand ihnen entgegenhandeln?" (S. 514 Anm.) Wir müssen gestehen, daß uns ein größeres Mißverständniß des Gedankens eines Schriftstellers kaum denkbar ist, als dasjenige, das sich der Verfasser hier zu Schulden kommen ließ. Arnold hatte den klaren Satz ausgesprochen, daß, weil während des Mittelalters dem Gelde die Eigenschaft des Kapitales fehlte, das damalige Zinsverbot nichts anderes als der rechtliche Ausdruck wirthschaftlicher Zustände war. Aus diesem selbstverständlichen Wuchergesetz macht nun N. ein „einfaches Naturgesetz", so daß dasselbe etwa dem Gesetze der Schwere gleich wäre, das den Willen der Menschen nicht berührt, unabhängig von demselben mit blinder Nothwendigkeit sich vollzieht und deßhalb unmöglich Gegenstand der positiven menschlichen Gesetzgebung werden kann. So kann es sich aber mit dem Zinsverbote keineswegs verhalten! „Die harten Strafen", die auf seine Uebertretung gelegt waren, sind für N. der Beweis dafür, daß dasselbe unmöglich „bloß der Ausdruck eines wirthschaftlichen Gesetzes, das sich von selbst verstand und sich aus den wirthschaftlichen Zuständen, gleich einer reifen Frucht, von selbst ergab", sein konnte (S. 515). Denn — das ist die entsprechende Folgerung aus dieser Beweisführung — wäre das Zinsverbot ein natürlich begründetes Gesetz, so wären zu dessen Einführung in's Leben in etwaigen Fällen weder Strafen nöthig, noch könnte es gleich einem Naturgesetze überhaupt übertreten werden,

vielmehr bewährt sich jedes Gesetz, dessen etwaige Uebertretung mit Strafen geahndet zu werden braucht, eben dadurch als ein nicht natürlich begründetes, weil sich sonst seine Ausführung als reife Frucht von selbst ergeben müßte. Welch' erbärmliche Beweisführung! Wären nicht mit dem gleichen Grunde alle im Naturgesetze gegebenen sittlichen Gebote und Verbote als nicht natürlich aufzuheben, weil denselben bei einigen Menschen durch das Mittel der Furcht und Strafe Nachdruck verliehen werden muß? Man sollte denken, daß es kaum möglich wäre, an die klaren und treffenden Worte Arnold's solch' unsinnige Folgerungen anzuknüpfen. Allein Neumann scheint es sich in den Kopf gesetzt zu haben, um keinen Preis die im Anfange genannten Vorwürfe gegen die Kirche entkräften und ihre Gesetzgebung als berechtigt und vernünftig erscheinen zu lassen. Darum gerieth er auf das völlig unerklärliche, seine ganze weitere Beweisführung veranlassende, Mißverständniß, als habe Arnold wirthschaftliche Zustände zum Gegenstande einer positiven Gesetzgebung machen wollen, während derselbe doch nur den Gedanken aussprach, daß sich auf **Grund** der betreffenden Zustände die damaligen Wucherbestimmungen der Idee des Rechts angemessen erweisen. So glaubt N. seine Anschauung bewiesen und sich das Recht erworben zu haben, die Kirche und die kirchliche Wissenschaft in Betreff des Wucherverbotes mit vornehmen Phrasen abzufertigen?

In dem Bisherigen ist der Neumann'sche Hauptsatz noch nicht in seiner vollen Bedeutung dargelegt. Wenn es wahr ist, wie gesagt wird, daß das Zinsverbot der Kirche ein absolutes sittliches Gesetz ist, das in der Moral und im Rechte schon früher seinen begrifflichen, von allen Zeit-

verhältnissen unabhängigen Ausdruck gefunden hat, so entsteht die wichtige Frage: Mit welchem Rechte bequemt sich die Kirche heute den Forderungen des Lebens an und gestattet ein Handeln, das durch ihre Lehre nothwendig und für immer verworfen ist? Wie sind ihre dießfallsigen Concessionen zu beurtheilen? N. hat trotz des häufig bewiesenen Mangels an Logik die logische Tragweite seiner Auffassung der kirchlichen Zinsgesetze richtig erkannt und in seinem Buche zum Ausdrucke gebracht. Auf die vorstehenden Fragen erhalten wir folgende Antwort: Die Kirche konnte sich dem Leben nicht ganz entfremden. „Hier mußte Hilfe gegen den Verkehr geschafft werden, dem man nachzugeben entschieden gezwungen war. So weit konnte die Scholastik nicht helfen, daß man aus der Natur der Sache, von innen heraus die Wuchergesetze in ihr Gegentheil umwandelte, ohne die kirchliche Folgerichtigkeit und Festigkeit auf das Aeußerste immer von Neuem durch den vielgestaltigen Verkehr angegriffen zu sehen oder ganz zu gefährden. Hieraus folgte nothwendig, ein äußerer Grund der Zinserlaubniß mußte gefunden werden, und ihn gab endlich das Landesgesetz. Die Kirche erklärte: Wo das Landesgesetz Conventionalzinsen gestattet, gilt das Landesgesetz für die Kirche als Rechtstitel der Zinsforderung. So stellte sich das Landesgesetz neben die (oben erörterten) Ausnahmen vom kanonischen Wucherverbote. Die Kirche wahrte dem Namen nach ihr Gesetz, doch thatsächlich hatte sie den Sieg des Verkehrs und die Macht seiner Gesetze anerkannt" (S. 570).

N. glaubt sicherlich, in diesen Worten seinem ganzen Werke die Krone aufgesetzt zu haben, durch den angeblichen Nachweis, daß die Kirche bei ihrem zähen Festhalten an

dem absoluten Zinsverbote, das sie in einen immer größern und zuletzt tödtlichen Conflikt mit der Macht und den Bedürfnissen des Lebens zu bringen drohte, sich bei dem bestehenden innern Widerspruch ihrer Lehre nicht anders als rein äußerlich den Erfordernissen des Verkehrs anbequemt und so ihr Scheinleben noch gefristet habe. Dabei wäre ihre „Folgerichtigkeit" noch mehr, als er dieß betont, in Frage gestellt, nur nicht in Sachen des Glaubens; denn zu einem „römisch-katholischen Glaubenssatz" wurde das Zinsverbot erst durch ihn erhoben. Allein geben wir diese scheinbar noch so äußere Anbequemung der Kirche an das Leben einen Augenblick zu, so müssen wir sagen, daß sich gegen dieselbe nach der eigenen Theorie Neumann's auch nicht der leiseste Vorwurf erheben läßt; denn sie ist bei dem Widerspruch, den er selbst zwischen den Forderungen des Lebens und dem reinen Sittengesetz in dieser Frage statuirt (S. 492) und zufolge dessen er, was er nach den Aussprüchen des letztern als sündhaft und verboten findet, mit Rücksicht auf jene „bis zu einem maaßvollen Grade" erlaubt erklärt, schlechthin der einzige vernünftige Weg der Rettung. Gibt es keine andere Rechtfertigung des Zinsnehmens und sind beide Gebote, das des Sittengesetzes und das des Verkehrs, in gleicher Weise so begründet, wie er sagt, dann haben wir nur die Wahl zwischen drei Mitteln, entweder den gegenseitigen Widerspruch der Gebote bestehen zu lassen, oder das eine dem andern zum Opfer zu bringen, oder die mechanische Vereinigung derselben anzunehmen, wie sie die Kirche geben soll; ein viertes ist nicht denkbar. Unter den logisch denkbaren ist aber sicherlich das angeblich von der Kirche angewendete Mittel noch das vernünftigste. Daher wird ge-

rade dasjenige, worin der Verfasser eine Schwäche derselben zu erblicken glaubt, ihr Ruhm; denn unter Voraussetzung dieser äußerlichen Anbequemung an die Bedürfnisse des Lebens wird sie zwei gegründeten Momenten gerecht: sie hält das ideale Sittengesetz aufrecht und widersetzt sich nicht den Anforderungen des wirthschaftlichen Verkehres. Dasselbe kann N. nach seiner Theorie von dem Protestantismus nicht sagen: der übergroße Eifer, denselben vor dem Widerspruche und der Aeußerlichkeit des Verfahrens der katholischen Kirche zu bewahren, hat für ihn, so geflissentlich er es auch verschweigen mag, den Satz zur nothwendigen Folge, daß derselbe um der Materie willen das Sittengesetz preisgegeben. Das ist die wahre Consequenz der durch Luther aufgestellten Unterscheidung zwischen „Wucher und Wücherlein", in der N. „die praktische Lösung der ganzen Frage" erblickt (S. 492).

Diese Consequenzen ergeben sich nach der eigenen Anschauung Neumann's. Indeß ist es mit dem fraglichen Widerspruch der Kirche so weit noch nicht. Sollte derselbe und die genannte mit ihm eng verbundene Erklärung der Zinserlaubniß überhaupt anzunehmen sein, so mußte zunächst der Beweis geliefert werden, daß die kirchlichen Zinsverbote während des Mittelalters nicht nur in keinem Zusammenhang, sondern sogar im Widerspruch mit den wirthschaftlichen Voraussetzungen standen; dieser Beweis wurde aber von dem Verf. nicht erbracht, vielmehr legt sein Werk für das Gegentheil Zeugniß ab. Sodann existirt die von ihm angeführte, mit gesperrter Schrift gedruckte, Erklärung der Kirche nirgends, weder in dieser Form, noch in diesem Sinne. Es ist allerdings wahr, daß einzelne Theologen und Kanonisten, mit denen N. die Kirche

gerne zu verwechseln scheint, die in derselben enthaltene Anschauung vertreten und dieselbe sogar auf kirchliche Entscheidungen zu stützen suchten. Allein wir können weder die Berechtigung noch die Wahrheit der in dieser Beziehung gemachten Schlüsse anerkennen. Das bloße Landesgesetz ist unmöglich ein giltiger Titel für das Zinsnehmen; entweder gibt es gar keinen, oder derselbe ist anderswo zu suchen. Denn besteht das Zinsverbot rein als solches und erledigt sich diese Frage ohne jegliche Rücksicht auf die wirthschaftlichen Voraussetzungen, mit denen sie in untrennbarem wesentlichem Zusammenhange steht; mit andern Worten, ist das Zinsennehmen an sich Wucher und deßwegen durch das natürliche und geoffenbarte Gesetz schlechthin verworfen: wie könnte dann das bloße Landesgesetz diese substantiell sündhafte Handlung zu einer erlaubten machen? Wollte man dieses bejahen, so müßte man auch zu der offenbar unwahren und durch die kirchliche Wissenschaft stets und allgemein verworfenen Annahme fortschreiten, daß das Naturgesetz überhaupt durch das positive Gesetz könne aufgehoben werden. Ein hierauf begründetes Verfahren sollte der Kirche da um so weniger beigemessen werden, wo ihr zähes Festhalten an allen ihren Lehren nicht groß genug dargestellt werden kann! Die Kirche hat andere Zinstitel, lucrum cessans, damnum emergens, schon früh anerkannt. Zwar stehen dieselben mit der frühern Periode in engem Zusammenhang, indem sie, wie uns scheint, nur die Bedeutung haben, den dort etwa eintretenden begründeten Ausnahmen vom allgemeinen Zinsverbote Rechnung zu tragen, so daß sie in einer veränderten Periode sich kaum noch als haltbar erweisen dürften. Allein dieselben lassen immerhin mit Rücksicht auf die betreffende Zeit eine wissen-

schaftliche Begründung zu und unterscheiden sich dadurch wesentlich von dem titulus legis civilis, daß sie das gegenseitige Verhältniß des Darlehengebers und Empfängers berühren und verändern und das Sittlich-Anstößige aus einem dießfallsigen Gewinnbezug in der Regel entfernen, während jener an diesem entscheidenden Punkte gänzlich vorübergeht.

In den neuern Entscheidungen hat die Kirche keineswegs erklärt, auf welchen bestimmten Grund hin sie jetzt das Zinsennehmen gestatte. Wenn auf die Anfrage, ob der Zinsenbezug erlaubt sei, falls ihm keine andern Titel als der alleinige des Landesgesetzes zur Seite stehen, die Antwort gegeben wurde, die darnach Handelnden seien nicht zu beunruhigen, so ist offenbar über den bezüglichen Rechtstitel noch nichts ausgesprochen. Das Landesgesetz als solchen zu nehmen, geht außer dem angeführten Grunde schon deßhalb nicht an, weil unter dieser Voraussetzung die Erlaubniß sicherlich an sich gegeben und der Entscheidung nicht die Bedingung beigefügt worden wäre, daß die nach derselben Handelnden sich einer etwa später erfolgenden Bestimmung zu fügen hätten. Offenbar trägt die kirchliche Entscheidung einen wesentlich provisorischen Charakter; sie wurde ertheilt, weil bei den jetzigen wirthschaftlichen Verhältnissen eine Beibehaltung der früheren Bestimmungen über das Zinsnehmen nicht mehr gerecht erschien; aber über den eigentlichen Grund der Aenderung dieses Verfahrens, näherhin über den das Zinsnehmen begründenden Rechtstitel, ist etwas Bestimmtes nicht gesagt. An sich dürfte es selbst weniger Aufgabe der Kirche sein, diesen Grund anzugeben, da ihr zunächst nur die allgemeine Bestimmung der Erlaubtheit einer Handlung zusteht, als es Sache der Wissenschaft ist, denselben aufzusuchen

und zu erforschen. Wir glauben, daß derselbe in dem erfolgten wirthschaftlichen Umschwung liegt, vermöge dessen das ehedem unproduktiven Zwecken dienende Gelddarlehen ein Mittel zu gewinnbringenden Schöpfungen geworden ist. Wie daher der Verf. die heutige Stellung der Kirche zum Zinsnehmen auch beurtheilen mag: einen Beweis für seine Auffassungen vermochten wir in seinen Ausführungen nicht zu entdecken.

Der Verfasser glaubt indeß noch Gründe für die Richtigkeit seiner Erklärung der kirchlichen Zinsgesetze und seiner Anschauung von dem rein äußerlichen, dem inneren Kerne ihrer Lehre widersprechenden Verfahren der Kirche in der Wucherfrage zu haben. Zum Beweis dessen beruft er sich darauf, „daß sie dort, wo es sich um Aufhebung selbst dieser Zinsschranken des Landesgesetzes und volle Zinsfreiheit handelt, wieder die Oberaufsicht über die Gewissen der Handeltreibenden übernehmen und so das alte kanonistische Zinsverbot wieder aufrichten will. Sie hat also vorher nur, fährt er fort, der äußeren Auktorität des Landesgesetzes nachgegeben, keineswegs dem dem Landesgesetze zu Grunde liegenden Gesetze des Verkehrs, welchem das Landesgesetz doch nur den Ausdruck verliehen hatte“ (S. 571. Anm.). Uns ist von einem derartigen Willensentschluß der Kirche nichts bekannt; derselbe existirt auch nirgends. N. hat sich hier einfach wieder das Versehen zu Schulden kommen lassen, einige Theologen mit der Kirche zu verwechseln. Einige Theologen sprechen allerdings davon, aber offenbar nur, indem sie den tiefern Grund der Frage außer Acht lassen, zufolge dessen es in unserem heutigen Wirthschaftsleben unmöglich ist, das Gelddarlehen als mutuum zu betrachten; mit dieser Aenderung des jenem zu Grunde liegenden Ver-

tragsverhältnisses fallen aber alle früher von hier aus gezogenen Folgerungen von selbst weg. Dieses Verfahren ist bei einem der fraglichen Theologen um so auffallender, als er ausdrücklich von fruchtbringenden Gelddarlehen redet, ohne zu bedenken, daß er damit zwei Momente in einen Begriff zusammenstellt, die in ihrer Strenge nach der kirchlichen Auffassung des mutuum, wie sie auch von Liguori zu einem scharfen Ausdruck gebracht wurde, sich ausschließen.

Das ist im Allgemeinen die Anschauung N.s über die Stellung der Kirche zur Zinsfrage und ihrer totalen Niederlage in derselben. Wie groß und bedeutungsvoll er sich die letztere denkt, möge man aus den Worten entnehmen, mit denen er seine Darstellung schließt: „Einst stand sie (die Kirche) hoch aufrecht mit den Zinsgeboten, einer Säule vergleichbar, ehern oder aus dem Mark des Felsens gehauen, welche auf dem Markte errichtet mit harten Gesetzen das ringsum wogende Leben bedrohte. Dann stürzte sie herab von ihrem hohen Sockel, und Staub bedeckte sie, und der Menschen Fuß trat sie zur Erde. Aber jeden Buchstaben ihrer Inschrift hält sie fest, so lange sie selbst besteht, und harrt einer besseren Zukunft. Da enthüllt sie die Schriftzüge ihrer großen Geburtsstunde klar und unversehrt dem Auge später Geschlechter" (S. 572). Es ist beinahe Schade für diese Worte, daß sie nur Streiche in die leere Luft sind; denn die fragliche Niederlage findet sich, wie wir glauben nachgewiesen zu haben, nirgends in der Wirklichkeit, sondern nur im Gehirne einiger Gelehrten.

Es ist allerdings wahr und wir verkennen es keineswegs, daß die kirchliche Wissenschaft die Zinsfrage bisweilen in einer Weise behandelt und namentlich zur Begründung

des Zinsverbotes Motive beigebracht hat, die unsere Auffassungsweise nicht gerade begünstigen. Es finden sich bei den Moralisten und Juristen Definitionen des Wuchers, in denen lediglich auf die zutreffende äußere Rechtsform Rücksicht genommen und das sittliche Moment der Frage gänzlich außer Acht gelassen ist, so daß man bei einer minder umfassenden Betrachtungsweise leicht auf die Meinung verfallen kann, jener Form sei an sich eine absolute Verbindlichkeit zuerkannt, das Zinsnehmen an sich verurtheilt und die Annahme von etwaigen Fällen gänzlich ausgeschlossen worden, in denen dasselbe wegen des Mangels des eigentlich den Wucherbegriff constituirenden Momentes erlaubt werden kann. Aus einem übel verstandenen Eifer hat sich diese äußerliche Begriffsbestimmung, nach welcher jeder aus dem Gelddarlehen gezogene Gewinn Wucher ist, und bei der an ein sittliches Verhältniß, bezw. an die Verletzung der in einem solchen gegebenen Pflichten auch nicht im mindesten gedacht wird, sogar bis in die neueste Zeit herein bei einigen Theologen geltend gemacht, z. B. in der katholischen Moraltheologie von Fuchs. Ein solches Verfahren in unserer Zeit erscheint uns allerdings kaum erklärlich. Allein in jener Zeit, in der das Geld allgemein nur von der einen Seite als eine unfruchtbare Sache gekannt war, und in der an den später in dieser Beziehung erfolgten Umschlag wohl kaum gedacht werden konnte, in jener Zeit, in der überhaupt die wirthschaftliche Bedeutung der Güter der Erde noch nicht zum Gegenstand reiferen Nachdenkens gemacht worden war, erklären sich derartige Uebertreibungen in natürlicher Weise und führen sich von selbst auf das gebührende Maß zurück. In Berücksichtigung dieser geschichtlichen Verhältnisse rechnen wir es daher der Wissen-

schaft einer früheren Periode weniger zum Vorwurf an, daß sie in ihren Begriffsbestimmungen die richtige Linie überschritten hat, als einer neuern Wissenschaft, wenn sie, trotzdem daß die Zeit unsere Frage aufgeklärt hat und sogar zu einer vollkommeneren Auffassung derselben zum Theil bereits der Weg gebahnt ist, immer noch an einzelne Formeln der frühern Wissenschaft sich anhängt und von ihnen aus die Stellung der Kirche zu der Wucherfrage in begrifflicher Weise bestimmen will, ohne auch nur einen einzigen Blick auf die Art und Weise zu werfen, in welcher die weiteren hieher gehörigen Punkte behandelt wurden.

Wir leugnen auch keineswegs, daß sich einzelne kirchliche Entscheidungen und Stellen im kanonischen Rechte finden, die für die Auffassung Neumann's sprechen. Deßungeachtet müssen wir die Richtigkeit derselben bestreiten, sofern ihr eine allgemeine Bedeutung beigelegt werden soll. Wie leicht erhellt, stehen die fraglichen Entscheidungen in demselben innigen Zusammenhang mit den rechtlichen und wirthschaftlichen Anschauungen der Zeit, wie die Definitionen der Wissenschaft. Unfruchtbarkeit des Geldes und Unentgeltlichkeit des Gelddarlehens waren auch hier gleichsam zwei Axiome, denen trotz der etwaigen Widersprüche des Lebens eine allgemeine unwandelbare Giltigkeit zuerkannt wurde und die die stete Voraussetzung bei dießfallsigen Entscheidungen bildeten. Dieses muß bei einer Beurtheilung der Zinsfrage stets im Auge behalten werden. Wie schon bezüglich der frühern Wissenschaft bemerkt wurde, konnte es daher ehedem wohl der Fall sein, daß der Form nach der äußerlichen Regel für Bestimmung des Wucherfalles ein absoluter Werth beigemessen wurde. Daß dieses aber der Sache nach und in der That keineswegs so war,

beweisen die vielen Ausnahmen vom Zinsverbot, die von der Kirche zugelassen und anerkannt wurden und die ebenso viele Belege dafür sind, daß die Kirche nicht in jedem Sinne und durchgängig das Zinsverbot an sich durchgeführt wissen wollte. In dem Bisherigen haben wir freilich eine Unterscheidung angedeutet, von der die frühere Periode noch kein Bewußtsein hatte und auch nicht haben konnte, weil ihr die Tragweite der Wucherfrage noch verborgen und das Stadium der wirthschaftlichen Entwickelung, auf dem wir jetzt angelangt sind, noch nicht zur Kenntniß gekommen, sondern allgemein nur eine entgegengesetzte Anschauung von dem Werthe der Gelddarlehen gewöhnlich war. Allein für uns ist diese Unterscheidung des Sinnes, den die kirchlichen Entscheidungen nach ihrem Wortlaute und nach ihrer Stellung im ganzen Bereiche dieser Frage haben, von höchster Wichtigkeit; sie setzt uns allein in den Stand, das Verfahren der Kirche in dieser Angelegenheit vollkommen zu begreifen, die scheinbaren Widersprüche in demselben zu vermitteln und zu einem allgemeinen Urtheil in der Zinsfrage zu gelangen. Letzteres ist nicht, wir wiederholen es, durch die bloße Bezugnahme auf die Form einzelner wenn auch noch so entschiedener Aussprüche der Kirche, sondern nur dadurch zu erreichen, daß alle Momente ihrer hieher bezüglichen Handlungsweise herbeigezogen und aus ihren wesentlichen Bestandtheilen der Begriff zusammengesetzt wird.

Nach dieser unserer Betrachtungsweise, die in der Geschichte ihre hinlängliche Bestätigung findet, hat sich die Wucherfrage in der Form eines dialektischen Processes entwickelt. Auf der ersten Stufe, dem Ausgangspunkte desselben, ist das Zinsnehmen auf Grund der recht-

lichen und wirthschaftlichen Anschauung der Zeit allgemein als verboten betrachtet. Auf der zweiten Stufe bleibt zwar die Allgemeinheit dieses Verbotes als rechtsgiltig formell anerkannt; aber auch die bei dem eintretenden Fluß der ökonomischen Verhältnisse sich ergebenden Ausnahmen werden berücksichtigt, wenn auch bei dem Fortbestande jenes allgemeinen Gesetzes zunächst nur in der Form von Ausnahmen. Da aber bei der stetigen Fortentwicklung der Culturzustände die früheren Ausnahmen allmählig die Regel wurden, so gelangen wir mit der dritten Stufe auf einem neuen entscheidenden Stadium an; bei dem völligen Umschwung der wirthschaftlichen Verhältnisse tritt die Incongruenz der ehemaligen Form mit dem jetzigen realen Substrat vollkommen zu Tage; die in einer früheren Zeit höchst bedeutungsvolle Form hat jetzt ihren Werth verloren und ist daher durch eine andere der jetzigen Zeit angepaßte zu ersetzen. Die Kirche ist mit ihren neueren Entscheidungen in der Zinsfrage auf diese Forderung der Zeit eingegangen: sie betrachtet die frühere als Zinsverbot sich kundgebende Form, das erste Moment in unserer dialektischen Entwickelung, aus dem erwähnten Grunde als aufgehoben und hat unbeschadet aller sittlichen Rücksichten eine andere an ihre Stelle gesetzt, die Zinserlaubniß. Wir sagen: unbeschadet der sittlichen Interessen; denn diese, die in der Wucherfrage die Ausbeutung der Noth des Nächsten verbieten, behalten auch bei der heutigen Zinsgestattung ihr Recht, und es ist daher in allen Fällen, in welchen eine solche Ausbeutung eintritt, trotz der Zinserlaubniß auf eine Wuchersünde im engern sittlichen Sinne des Wortes zu erkennen.

Durch diese Betrachtungsweise scheint uns allein ein

richtiges Verständniß der Stellung der Kirche zur Zinsfrage zu erzielen zu sein. Es dürfen nicht einzelne Momente derselben zu einer ausschließlichen Geltung gebracht werden, wie dieß von Neumann und vielen anderen geschehen ist, sondern dieselben sind in ihrer Gesammtheit, wie sie im Laufe der Jahrhunderte hervorgetreten, zusammenzufassen und dialektisch zu vermitteln. Nur so erhalten wir ein begriffliches allgemein giltiges Urtheil; das auf dem andern Wege gewonnene ist so zu sagen nur ein historisches und partikulares, das zwar für einzelne Zeitabschnitte und innerhalb gewisser Schranken seinen Werth hat, aber denselben verliert, sobald es in uneingeschränkter Allgemeinheit in Begriffsform ausgesprochen wird.

Gegen diese Auffassung wird Neumann wohl versucht sein, sich für die Richtigkeit seiner Anschauung auf den quellenmäßigen Charakter seiner Forschungen zu beziehen, wie er dieses gegenüber der Arnold'schen Erklärung der kirchlichen Zinsgesetze gethan hat. (S. 514. Anm.) Wir sind weit entfernt, den Werth solcher Studien bestreiten zu wollen; allein wir sehen uns genöthigt, ihren Ergebnissen gegenüber uns auf die Logik zu berufen; die hier zusammengestellten Widersprüche müssen nothwendig den Zweifel erregen, ob der Verfasser vorurtheilsfrei und mit der gebührenden Umsicht an sein Werk gegangen ist. Fand er diese Widersprüche etwa schon in den verschiedenen Quellen vor, so war es seine Aufgabe, eine sorgfältige die jeweiligen historischen Momente berücksichtigende Vermittlung derselben eintreten zu lassen. Allein daran scheint er gar nicht gedacht zu haben; er betrachtet die „bisherige Auffassung der kanonischen Zinsverbote" als unumstößlich und unternimmt es, nach derselben alles vorgefundene Material zu beurtheilen.

So ohne Weiteres läßt sich indeß doch nicht ein von Natur Entgegengesetztes in einer falschen Schablone unterbringen; bisweilen macht auch die Wahrheit ihre inneren Rechte geltend. Daher die Widersprüche in den Hauptpunkten, die wir bereits angedeutet und von denen wir noch eine Probe mittheilen wollen!

Im Allgemeinen stellt der Verfasser dem kanonischen Recht, das die Vergütung der Kapitalnutzung verwerfe, das deutsche Recht gegenüber, das dieselbe gestatte. In dieser Vergütung sieht er den „Grundzug des deutschen Rechts"; er nennt sie auch einen „urdeutschen Rechtsgrundsatz" und eine Sache, für welche „das deutsche Recht von vornherein eintritt" (S. 511. 474. 346). Mit welchem Rechte dieser Grundsatz, der sich doch in allen Ländern in und mit dem modernen Wirthschaftsleben Geltung verschafft hat, gerade ein deutscher genannt wird, da er ebensogut ein französischer oder englischer genannt werden könnte, wollen wir nicht untersuchen. Wir begnügen uns, diese Behauptung N.s durch die andere von ihm ins gehörige Licht zu setzen, nach welcher, wie er meint, anzunehmen ist, „von eigenem Ursprunge her und gemäß seiner eigenen Natur habe das deutsche Recht den Grundsatz erzeugt, in sich getragen und geboren, daß jede Vergütung der Nutzung fremden Kapitales zu verhindern sei" (S. 177 f.). Beides ist somit ein urdeutscher Rechtsgrundsatz, sowohl die Vergütung als Nichtvergütung der Nutzung fremden Kapitales!

Der so eben angeführten Stelle wird die Bemerkung vorangeschickt, daß „verhältnißmäßig selten die Einwirkung des kanonischen Rechtes direkt und unmittelbar auf die Abfassung der deutschen Rechtsbücher und Gesetze nachzuweisen ist". Dagegen läßt der Verfasser sonst die kanonischen

Wucherbestimmungen von außen nach Deutschland und in die Volksrechte kommen (S. 515. Anm.); außerdem läßt er im Allgemeinen die ganze geistige Atmosphäre Deutschlands derart durch das kanonische Recht erfüllt und durchdrungen sein, daß unmöglich der stärkste Einfluß desselben auf die Abfassung deutscher Rechtsbücher zu verhindern scheint (S. 39 f.) Das kanonische Recht ist also für die Bildung des alten deutschen Rechtes das eine Mal von keinem, das andere Mal von höchstem Belang! Was ist von solchen „quellenmäßig" vorgeführten Behauptungen zu halten?

Im Bisherigen dürfte zur Genüge dargethan sein, wie es mit dem das ganze Neumann'sche Buch durchziehenden Hauptsatz steht, die Lehre der Kirche befinde sich in einem absoluten Gegensatz nicht blos zum Zinsnehmen, sondern überhaupt zu jeder Vergütung einer Kapitalnutzung. Damit haben wir den Punkt erörtert, der die Kirche und die kirchliche Wissenschaft zunächst berührt. Auf dieser Grundfrage beruht der Werth des ganzen Werkes, soweit es sich nicht um eine Materialiensammlung, sondern um ein wissenschaftliches Urtheil handelt, und von ihr aus beantworten sich alle untergeordneten Fragen von selbst. Wir weisen nur noch kurz auf das mittelalterliche Institut des Rentenkaufes hin, welches in seinem Jahrhunderte währenden Bestande das glänzendste Zeugniß für die Haltlosigkeit der Anschauung Neumann's abgibt. Denn in diesem von der Kirche anerkannten und angewandten Rechtsgeschäft wurde thatsächlich die nach ihm kirchlich verpönte Vergütung einer Kapitalnutzung erhoben, und diese Vergütung war sittlich gerechtfertigt, weil in demselben in der Regel, wie aus den Urkunden der Zeit ersichtlich ist, eine wirkliche Kapital-

nutzung stattfand, was früher bei den Gelddarlehen nicht der Fall war. In dem Verhalten der Kirche zum Rentenkauf sehen wir aber auch einen Beleg für die Richtigkeit unserer Auffassung, die wir noch in folgenden Worten zusammenfassen: nicht die Vergütung der Kapitalnutzung hat die Kirche verurtheilt, auch nicht jedes Zinsnehmen, sondern nur dasjenige, welches Wucher im engern Sinne des Wortes, eine Ausbeutung der Noth des Nächsten ist; und wenn das Zinsnehmen in einer Zeitperiode allgemeines Verbot war, so liegt der Grund davon darin, daß bei ihren Culturverhältnissen das Zinsnehmen in der Regel wucherisch war.

Dr. Funk, Repetent.

9.

Die zwei Hauptfeinde des Christenthums in unserer Zeit: Falsches Denken und halbes Wissen von Dr. **Carl Haas.** Tübingen 1866. Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung. VIII und 124 S. Pr. 36 kr.

Der Verf. der vorliegenden Schrift will einen Versuch machen zur Vertheidigung des Glaubens gegen die Angriffe der heutigen Ungläubigen mehr in populärer, als gelehrter Demonstrations-Sprache (S. 5), da jene mehr Eingang bei dem Volke findet. Er beschreibt die zwei Hauptfeinde des Christenthums in unserer Zeit: 1) „Falsches Denken und 2) halbes Wissen." In der I. Abtheilung seiner Schrift weist er „das falsche Denken an Strauß' Leben Jesu und an uns selbst" nach (S. 1—91). Er zeigt im 1. Capitel, daß „die sogenannten starken Geister" meinen S. 2: „daß das Christenthum ein abgelebtes Ding

sei, höchstens noch für das arme Volk und beschränkte Köpfe. — Man müsse es ganz bei Seite liegen lassen, an Anderes denken und nur dafür sorgen, daß man ungestraft möglichst vergnügt und lange lebe. Von der Ewigkeit wisse man nichts Gewisses." — Mit Recht sagt er weiter: Allein Andere „prüften diese Lehre und fanden eine des Menschen unwürdige Bestialität darin. Sie fanden an sich und in tausend Erscheinungen noch die alte Gotteskraft des Christenthums und zwar für die größten, wie für die kleinsten Geister. Und so legten sie lautes Zeugniß dafür ab, daß, wo das Christenthum matt erscheine, der Fehler an den Christen liege, gleichwie Gottes Speisen und Getränke den Gesunden immer stärkend und schmackhaft, den Kranken aber widerlich vorkommen." Es muß etwas in der Christenheit faul sein, weil sonst selber die Deutschkatholiken nicht so Viele hätten berücken können (S. 3). — Im 2. Capitel erklärt der Verf. sodann, daß der Grund des Unglaubens 1) „im falschen Gebrauch des Zweifels, und 2) in der Verachtung der Autorität, also im Stolze" liege (S. 5). Daher verschreibt er zwei Recepte zur glücklichen Cur. Das erste lautet: Ueberwindung des Zweifels. (Man soll „ihn nicht mehr lieben, als die Wahrheit".) Das zweite heißt: Hingabe an die Autorität der Kirche, sowie an die Glaubensgeheimnisse in Demuth (S. 6). — Im 3. Capitel hebt der Verf. unparteiisch auch ein Verdienst von Strauß hervor (S. 8 ff.), daß er den vulgären Rationalismus gründlich widerlegt und all' seine Mängel scharfsinnig aufgezeigt; besonders aber lobt er Strauß deßhalb, daß er die naturalistische Wundererklärung entlarvt hat. — Gut bemerkt der Verf. S. 8: daß Strauß von der falschen „Hegel'schen Philosophie ganz eingenommen

war," und daß diese die Ursache seines Irrthums über das Christenthum geworden ist. — Darum unterscheidet der Verf. im 4. Capitel: „christliche und heidnische Philosophen. Jene gehen vom Glauben, diese vom Nichtglauben aus" (S. 12).

Im 5. Capitel bekämpft der Verf. zwar kurz, aber treffend die Ansicht von Strauß: daß die Erzählungen der Evangelien nicht wahr, d. h. keine Thatsachen seien, sondern nur Mythen oder dunkle Sagen (S. 16). — Er entgegnet darauf S. 17: 1) daß „die sogenannten Sagen des Juden- und Christenthums der Form und dem Inhalte, der Lehre und Tendenz nach von den Sagen des Heidenthums himmelweit (weitaus) verschieden sind." 2) „Wenn alle oder wenigstens die meisten heidnischen Religionen auf Sagen oder Mythen beruhen, so machen jene Religionen davon kein Hehl und selbst die Weisesten wußten das wohl und verstanden es frühe, die Schaale vom Kern zu unterscheiden. — Im Juden- und Christenthume geht nicht die Lehre, wie im Heidenthume, der Sage oder Erzählung voran, und folgt diese als Gewand nach, sondern überall geht Geschichte voran und an sie knüpft sich naturgemäß die Lehre an." 3) „Nicht eine der heidnischen Religionen hat eine Vorkirche bauen können, wie das Judenthum, und einen so lebens- und geistvollen Tempel, wie das Christenthum." — Gut macht der Verf. im 6. Capitel S. 22 darauf aufmerksam, daß Christus „in einer vollständig historischen und kritischen Zeit geboren wurde. Wir haben vor, mit und unmittelbar nach Christus glaubwürdige Geschichtschreiber. — Seither hat sich nicht eine Mythusreligion mehr bilden lassen. Und dem Christenthum, dem bei den Heiden verlachten, und bei den Juden verachteten, soll ein so großer Betrug gelungen sein, trotzdem, daß es die Menschen-

natur durch Strenge und hohe Anforderungen zurückstieß? Trotzdem, daß es von einem unterjochten Volke ausging, arme Menschen zu Trägern, und einen als Verbrecher Hingerichteten zum Stifter hatte?" Dann S. 23: Auch findet sich „gar keine Zeit für diese Sagenbildung, so daß auch nur ein Schein von einer Sage in so kurzer Zeit sich hätte geltend machen und nur einige Zeit sich hätte erhalten können." Denn nehmen wir an (S. 24): „Die Sage habe sich etwa 60—80 Jahre nach Christus" gebildet. — Allein ist das möglich, „ohne daß Freund und Feind, Zeitgenossen und ihre nächsten Nachfolger es gemerkt hätten? — Also müßte die Sage später entstanden sein? — Zur Zeit eines Barnabas, Clemens, Ignatius, Polycarp?" Indeß alle diese „citiren die Schriften der Evangelisten: also müssen die Evangelien da gewesen sein, da sie gleichmäßig und wörtlich citiren." — Hierauf verdreht Cerinth, ein dem Apostel Johannes höchst widriger Christenthumsfeind, arg (S. 26) „den evangelischen Bericht (des Mathäus), aber als Geschichte läßt er ihn gelten, wenigstens denkt er nicht an Mythus. Er läugnet Christi Sohnesgottschaft, aber nicht seine Wunder; er weiß mit dem Tode Christi nichts anzufangen, fand aber für seine Auferstehung so viele Zeugen und Zeugnisse, daß er sie nicht verwarf."

Im 7. Capitel handelt der Verf. von Apollonius von Tyana, der so große Aehnlichkeit mit Christus haben soll. Gehört nun dieser zur Sage, so auch Christus. Aber diese Aehnlichkeit ist keineswegs so groß und gegründet. Das Werk des Flav. Philostratus ist spät, erst 200 Jahre nach Apollonius verfaßt worden, und die Zeugen, welche er anführt, waren ganz unbekannt (S. 30). Daher hat schon Eusebius, Bischof von Cäsarea, dasselbe widerlegt (S. 31).

Im 8. Capitel bespricht der Verf. „das Wunder.“ Er zeigt jedoch hier nur, daß man bei allem Läugnen des Wunders zuletzt doch desselben nicht los werden könne, weil die menschliche Natur einen geheimen Zug darnach hat (S. 34). Gut wäre es gewesen, wenn der Verf. auch die Möglichkeit des Wunders dargethan hätte. Denn die Frage über die Möglichkeit des Wunders ist heutzutage eine Lebensfrage, da Strauß und Renan behaupten, daß die Erzählungen der Evangelien hauptsächlich deßhalb nicht historisch wahr sind, weil sie Wunder enthalten. — Soll daher der Beweis für die Glaubwürdigkeit der Evangelien vollständig und genügend geführt werden, so muß zu dem historischen Beweis noch der philosophische von der Möglichkeit des Wunders hinzukommen. — Der Verf. hat mit vielem Humor (dem vielleicht in mancher Stelle mehr Würde geziemen dürfte) seine ganze Schrift abgefaßt, doch besonders das 9. Capitel derselben: „Die vier Evangelisten vor dem Schwurgerichte.“ Der Staatsanwalt klagt dieselben an, daß sie die Verfasser der vier Evangelien des neuen Testaments sein wollen, während sie unglaubliche Dinge vorbringen, Widersprüche sich zu Schulden kommen lassen, und sich Verstöße gegen die Geschichte erlauben (S. 36). — Hierauf erhärtet der Vertheidiger, daß die Evangelien wirklich von den Evangelisten herstammen müssen (S. 38 ff.); daß sie nicht betrügen konnten (S. 40), und erklärt den Grund (S. 41), warum sie zuweilen von einander in ihren Berichten abweichen. Letzteres zeigt er hauptsächlich im 10. Capitel, in welchem er auch nachweist, daß die Evangelisten sich keineswegs gegen die Geschichte verfehlen (S. 45 ff.) — Im 11. Capitel erörtert der Verf. „das Denken überhaupt“, wenn es ein richtiges sein soll.

Hier hätten wir gewünscht, wenn der Verf. ausführlicher aufgezeigt hätte: welches falsche Denken den Strauß zu seiner irrigen Auffassung des Christenthums verleitet hat? Er sagt zwar einfach: die Hegel'sche Philosophie. Allerdings. Aber warum mußte Strauß auf seinem Standpunkte consequent die übernatürliche Offenbarung, die Wunder und Weissagungen des Christenthums läugnen? Dieß kam daher, weil er nur Eine Substanz annahm, nämlich die göttliche, und Gott zur Welt werden ließ (Pantheismus), also als das allgemeine immanente Grundwesen von Geist und Natur auffaßte, und weil nach seiner Anschauung Gott sich nicht mehr aus der Weltwerdung als absoluten Weltgeist zurücknahm (wie Hegel noch behauptete, der nicht bloß die weltliche Immanenz, sondern auch Transcendenz Gottes festhielt); er hatte sonach nur einen inn-, aber nicht über- und außerweltlichen Gott, mithin konnte Gott sich nicht übernatürlich offenbaren. Er konnte nicht von Außen auf die Natur einwirken und so eine Veränderung in der Sinnenwelt setzen, daher waren die Wunder nicht möglich, und ebenso wenig die Weissagungen, da Gott auch nicht überweltlich dem Geiste des Propheten seine Rathschlüsse durch Inspiration mittheilen konnte. Deßhalb muß gegen Strauß nothwendig erhärtet werden, daß es nicht bloß Eine Substanz, d. i. die göttliche gibt, sondern auch zwei geschaffene Substanzen: Geist und Natur, welche von einander wesentlich verschieden sind. Sie können somit als solche nicht aus Einem und demselben absoluten Principe durch Emanation, sondern nur durch Creation aus Nichts durch dessen allmächtigen Willen hervorgehen, und sind eben deßhalb auch von Gott wesentlich verschieden. Dann ist aber Gott über- und außerweltlich, also sind die übernatürliche Offen-

barung, die Wunder und Weissagungen des Christenthums möglich. Darum ist die Hauptfrage für unsere Zeit: ob der Monismus oder Dualismus der wahre Standpunkt in der Philosophie ist? Dieß muß zuerst festgestellt werden, wenn Strauß gründlich widerlegt werden soll.

Sofort beschreibt der Verf. die verschiedenen Arten der modernen Ungläubigen. Im 12. Capitel charakterisirt er die sogenannten „Gescheidten." Diese denken bloß und „lassen sich nur das gefallen, was man sich denken, d. h. beweisen kann. Sie sind ohne allen Glauben und wollen sich vor andern ordinären Menschen auszeichnen, 1) daß sie bei ihrem Denken nichts voraussetzen, d. h. Niemand glauben, als sich selbst" (also keiner andern höhern Autorität) und 2) „dabei ganz unbekümmert sind, was da herauskomme" (S. 54). Dieß soll „gescheidt sein" heißen. Daß diese beiden Sätze falsches Denken sind, hat der Verf. mit vieler Schärfe erhärtet (S. 54—59). — Im 13. Capitel schildert er die sogenannten „Gescheidteren." Diese behaupten: „Wissen ist des Menschen würdiger als Glauben, und Wahrheit mehr als Erzählung. — Selbst ist der Mann und darum glauben wir lieber uns als anderen Leuten und vom Hörensagen lügt man gerne. — Also Beweis und kein Zeugniß: innere „(Denk-) Nöthigung und keine äußere Autorität" (S. 59). Nach ihrer Ansicht hat „das Christenthum eigentlich keinen Beweis für sich" (S. 60). Darauf erwidert der Verf. nicht ohne Grund (S. 61 ff.): daß „alles Wissen vom Glauben ausgehen muß, d. i. von Wahrheiten, die man allgemein anerkennt, ohne daß man sie beweisen kann [1]). Beweisen heißt Folgesätze aus unab-

1) Wir würden statt des letzten Satzes sagen: von Wahrheiten, die

weislichen Grundsätzen ableiten. Da ist das Erste der Glaube an jene Grundsätze, der einzige Beweis [1]) für sie und ihre Wahrheit." — Also verhält es sich auch in der Religion. — „Im Glauben liegt eine unabweisliche Autorität. Nur bezieht sich diese auf Personen und nicht bloß auf Zeugnisse. — Der Glaube geht dem Erkennen voran [2]). Es gibt kein Wissen ohne Glauben und kein Glauben ohne Wissen." — Endlich im 14. Capitel beschreibt und kritisirt der Verfasser die sogenannten „Gescheidtesten." Nach der Meinung dieser Ungläubigen „sind die zwei Bremser am Fortschrittsdampfwagen der Menschheit": der Staat und noch mehr die Kirche (S. 65 ff.). Sie wollen nun beide „entlarven mit der Fackel der Geschichte und zerschmettern mit dem Hammer der Neuzeit." — Im 15. Capitel tadelt der Verf. an den sogenannten „Harmlosen, d. i. an den Künstlern, Dichtern und Romantikern", daß sie nicht mehr die hl. Maria würdig darzustellen vermögen in der Malerei und in Gedichten, weil es ihnen „am Johannesleben und Johannesauge" fehlt (S. 72). Die Künstler sind überhaupt „nicht einig über das Ideal." Das sei auch ein Stück falsches Denken (S. 71). Hier hätte der Verf. noch beifügen können, daß auch das Denken von Strauß über die Kunst ein falsches ist, wenn sich dieselbe von der christlichen Kirche ganz lostrennen soll, wenn z. B. die Malerei oder

---

an sich oder unmittelbar einleuchtend sind, und daher keines Beweises bedürfen. Denn nur was dunkel ist, muß bewiesen werden.

1) Nach unsrer Meinung dürfte dieß so ausgedrückt werden: die unmittelbare Evidenz (in Folge der Widerspruchlosigkeit gegen die Vernunft) ist der einzige Beweis für diese unabweislichen Grundsätze.

2) Also hat schon Anselmus frühzeitig behauptet: Credo, ut intelligam.

Plastik [1]) von der jenseitigen Welt nichts mehr wissen will, als: von Gott, von den Engeln, Aposteln und Heiligen wenn sie nichts Christliches, nichts Religiöses, nichts Himmlisches mehr darstellen soll, sondern nur irdisch Weltliches, große Weltmänner, wie z. B. berühmte Staatsmänner und Feldherrn. Denn falsch ist der Glaube, daß es kein Jenseits, keine höhere intelligible Welt gibt.

Doch wir müssen von der weiteren Inhaltsanzeige abbrechen, da es uns der Raum der Zeitschrift nicht gestattet, ausführlicher zu berichten. Der Verf. beurtheilt ferner noch einige irrige Meinungen der Protestanten (S. 81 ff.) und der Katholiken (S. 83 ff.), und gibt zuletzt die Mahnung: Nur „Umkehr zum richtigen Denken" kann helfen. — In der II. Abtheilung seiner Schrift weist der Verf. „das halbe Wissen an der modernen Erdkunde" nach, d. i. „die halbe Wissenschaft, welche gegen die Bibel kämpft." Er vertheidigt die Schöpfungsgeschichte des Moses gegen einige gang und gäben modernen Einwürfe der Naturforscher: „der Geologen, und ebenso die Wahrheit der Sündfluth gegen die Zweifel der modernen Ungläubigen, in einer faßlichen Sprache. Die Vertheidigung enthält mehrere interessante Bemerkungen, besonders in Betreff der generatio aequivoca (S. 113 ff.) — Wir glauben, diese apologetische Schrift, welche mit vielem Witz und Humor geschrieben, und auf viele Erfahrungen des Lebens sich stützt, mit gutem Grund hauptsächlich Seelsorgern empfehlen zu können, um sich hiedurch zu unterrichten, wie es derzeit mit dem Unglauben steht, und wie demselben entgegenzu-

---

1) Siehe: „Die christliche Glaubenslehre im Kampf mit der modernen Wissenschaft" von Strauß. Bd. II. S. 621.

wirken ist. Auch ist diese Schrift eine geeignete Lectüre für die sogenannten Gebildeten, um sich in ihrem Glauben gegen die beständigen Angriffe der Freigeister zu bestärken.

Zukrigl.

10.

Abraham a Sancta Clara von Th. G. v. Karajan. Mit einem Porträt, gestochen von Prof. Louis Jakoby. Wien, Verlag von Gerolds Sohn. 1867. Pr. fl. 4. 48 kr.

Wir besitzen noch keine vollständige Lebensgeschichte des originellen Augustiner-Mönchs Abraham a Sancta Clara. Auch diese ist nicht erschöpfend. Der Verfasser sagt in der Vorrede: „Was ich hier bringe, ist nicht viel und dennoch ungleich mehr, als man bis jetzt über Abraham wußte. Zu einer vollständigen Lebensgeschichte des Mannes reichen die bisher aufgefundenen Quellen bei weitem nicht hin." Doch hat er mit Bienenfleiß überall gesucht und geforscht und ein möglichst treues Lebensbild namentlich aus den Werken Abrahams selbst zu zeichnen versucht. Es wird dem Leser angenehm, ja von Interesse sein, den Mann näher kennen zu lernen, dessen Schriften ihm vielleicht schon manche heitere Stunde gewährten und über den noch so viele theils wahre, theils erfundene, spaßhafte Anekdoten im Munde des Volkes leben. Ich wähle das Hauptsächlichste aus.

Abraham war ein Schwabe. Er wurde in dem nun badischen Pfarrdorfe Kreenheimstetten, 2 Stunden von Mößkirch, geboren. Im dortigen Taufbuch heißt es: Anno

1644 3. Julij Joannes Udalricus. Parentes Mattheis Megerlin, Ursula Wengnerin. Bisher wurde das Jahr 1642 fälschlich als dessen Geburtsjahr bezeichnet. Der Verf. glaubt den 2. Juli als den Geburtstag Abrahams bezeichnen zu müssen, weil im Taufbuch nicht der Tag der Geburt, sondern nur der Tag der Taufe angeführt sei, demnach wäre unser berühmter Landsmann am Tage Mariä Heimsuchung d. 2. Juli 1644 geboren und am 3. Juli getauft worden. Er könnte übrigens auch an demselben Tage geboren und getauft worden sein. Wir lassen dies dahingestellt. Noch jetzt zeigt man das Gasthaus zur Traube als Abrahams Geburtshaus. Seine Eltern hätten es „zu Lehen" und betrieben schon damals darauf eine Wirthschaft. Abraham hatte noch 8 Geschwister, mit denen er die deutsche Schule seines Heimathsortes besuchte. Später wanderte er in die lateinische Schule nach Mößkirch, wahrscheinlich auf Veranlassung seines geistlichen Onkels, väterlicher Seits, des Canonicus und Kapellmeisters Abraham Megerlin zu Salzburg. Der kleine Knabe wußte schon frühe eine Menge Historien, Sagen, Legenden und Märchen auswendig: nicht selten stieg er auf einen Stuhl und predigte von da herab seinen Mitschülern.

Im Jahre 1656 kam er an das Gymnasium der Jesuiten nach Ingolstadt und drei Jahre darauf an das der Benedictiner zu Salzburg, wo sich sein Onkel befand. Der Eintrag ins Album Studiosorum daselbst pro 1659 lautet: „Joannes Udalricus Megerle Mässkirchensis Suevus Syntaxista." Unter den hier angestellten Lehrern hatte der damals als Dichter, Prediger und Professor berühmte Benedictiner P. Otto Aicher einen besondern Einfluß auf Ulrichs Bildungsgang. Noch im späten Alter erinnert sich

Abraham dankbar seiner Lehrer und seiner Studienzeit zu Salzburg, „an die wunderseltzame Wasserkünste" im Lustgarten zu Hellbronn und an den schönen Brunnen auf dem Domplatze. Ob er hier oder in Ingolstadt auch gewisse Fertigkeiten in der Musik, im Tanzen, Fechten, in der Erlernung der Gesellschaftsspiele sich angeeignet hat, lassen wir dahingestellt. Der Verfasser ist geneigt, diesen Schluß zu ziehen, weil Abraham in seinen Schriften eine genauere Vertrautheit mit der Musik, der Kenntniß der verschiedenen Tänze und der Fechtersprache 2c. niedergelegt habe, „die er wohl schwerlich in der Mönchskutte erlernt haben dürfte."

Das Hauptergebniß seiner bisherigen Studienlaufbahn war der Entschluß, in den geistlichen Stand zu treten und zwar in den Ordensstand. Achtzehn Jahre alt bat er zu Wien in dem damaligen Barfüßer Augustiner-Kloster Sct. Loretto um Aufnahme. Auf Verwendung des päpstlichen Nuntius wurde seine Bitte gewährt und Ulrich nach dem 2 Stunden von Wien entfernten Kloster Maria-Brunn geschickt, um dort das Noviziat zu bestehen. Im Jahre 1666 erhielt er zu Wien die Priesterweihe. Den Klosternamen Abraham nahm er vielleicht mit Rücksicht auf seinen geistlichen Onkel an.

Da der junge Priester ein vielversprechendes Rednertalent zeigte, sandten ihn seine Obern als Feiertagsprediger in das Augustiner-Kloster Maria-Stern zu Tara in Bayern, in der Nähe von Odelzhausen, einem Pfarrdorfe auf dem Wege zwischen Augsburg und München. Hier sowohl als in sämmtlichen umliegenden Pfarreien hielt er mit so großem Beifall Festpredigten, „daß dero Glanz gar bald sich bis nacher Wien, der Kayſſerlichen Residentz-Stadt in Oester-

reich, ergossen, wohin er auf Verordnung seiner Obern beruffen, nachmals gezeigt, daß er kein geschwätziger, sondern ein tiefsinniger, beredtsamer Schwab sei." Dies geschah im Jahre 1668 oder 69. Von da an beginnt seine vieljährige, ausgezeichnete Thätigkeit als Prediger, Seelsorger und Schriftsteller. Er wurde K. Hofprediger und durchlief nach und nach alle Ehrenstufen seines Ordens. Die Klosterchronik berichtet: „Anno 1677 d. 28. Aprilis ist P. Abraham a S. Clara Ordinari-Prediger allhier in unserer Kirche von Ihro Majestät dem Kaiser Leopoldo I. zu einem Kayss. Hoffprediger zu unserer größern Ehre und Zier declarirt worden." Diese Auszeichnung des Bettelmönchs gereichte dem Kloster nicht allein zur Ehre, sondern auch zum Nutzen. Abraham erlangte für dasselbe (wie auch für viele andern Klöster, Städte, Arme, die sich an ihn wandten) durch seine fein und witzig angebrachten Bitten von dem ihm wohlgeneigten Kaiser nicht wenige Gnaden. Schon früher hatte er durch eine witzige Bemerkung sein Kloster von einer widerwärtigen Störung befreit. In der Nähe desselben lag nämlich der Schweinmarkt. Die Bitten der Mönche, der Bürgermeister möge ihn woandershin verlegen, waren vergeblich. Da fügte Abraham dem Bittgesuch die Worte bei „daß wir mit David lieber psalliren als mit dem Esau möchten singen können." Sogleich wurde der Markt verlegt.

Im Jahre 1680 wurde Abraham zum Prior seines Klosters gewählt. Einige Zeit später finden wir ihn in dem neu gegründeten Augustiner-Kloster am Münzgraben zu Gräz, woselbst er die beiden ersten Bände seines Hauptwerks „Judas der Erzschelm" schrieb und seine beste Gelegenheitsschrift verfaßte: „Auf, auf ihr Christen"; auch das Wallfahrtsbüchlein: Gack, Gack, Gack, Gack a Ga.

Im Jahre 1687—88 reiste er in Angelegenheiten seines Ordens nach Rom, wo er mit Beifall als Prediger auftrat. David Faßmann, ein Zeitgenosse Abrahams, legt dem Papste Innocenz XIII. im Gespräch mit Abraham die Worte in den Mund: „Man hat mir gesagt, daß Eure Schriften rechte Reitklepper wären, auf denen ein großer Theil der römisch-katholischen Prediger in Deutschland zu reiten pflegen."

Was die Ernennung Abrahams zum Provinzial seines Ordens betrifft, so führt der Verf. S. 286 eine Stelle an, nach welcher Abraham schon im Jahre 1688 dieses Amt bekleidet hätte; S. 288 sagt er dagegen: „der Lauf dieses Jahres (1690) hatte für Abraham auch seine Ernennung zum Provinzial gebracht." Hier ist offenbar ein Widerspruch.

Im Jahre 1692 wurde Abraham zum Definitor der Provinz gewählt und ging zum zweitenmal in Angelegenheit seines Ordens nach Rom. Von da zurückgekehrt hielt er sich bis zu seinem Tode 1709 bleibend in Wien auf. Einige behaupten, er habe auch die Würde eines Doctors der Theologie erhalten, doch findet man diesen Titel nie seinem Namen in seinen Werken beigedruckt.

Der Verf. verbreitet sich umständlich über Abrahams theologische, geschichtliche, literarische, naturwissenschaftliche und sprachliche Kenntnisse und Ansichten; er beleuchtet die Stellung, die er seiner wundersüchtigen Zeit gegenüber einnahm, sein Verhältniß zu Andersgläubigen, zum Hof und den Wienern, seinen Patriotismus, sein Rednertalent, und gibt zur nähern Kenntniß seines Charakters und seines Berufs als Volksschriftsteller eine ausgewählte Blumenlese aus seinen Werken. Endlich macht er uns mit seiner letzten

Krankheit, seinem Tod und Begräbniß bekannt. S. 95 heißt es: „Was Abrahams theologische Kenntnisse betrifft, so liegen sie allenthalben in seinen Schriften im reichsten Maße zu Tage. Fragt man aber, in welchen Zweigen des theologischen Wissens er besonders sich hervorgethan habe, so kann darauf als Antwort gelten: in jenen Zweigen, welche mit seinem Berufe als Prediger und Seelsorger sich am nächsten berühren, in der Moraltheologie, Exegese und selbstverständlich in der Homiletik. In Bezug auf erstere hat er sich übrigens auch als Schriftsteller bewährt, denn seine geistliche Tugendschule, die er lateinisch unter dem Titel: Grammatica religiosa zuerst 1691 zu Salzburg herausgab, hat eine Reihe von Auflagen und Uebersetzungen erlebt. Mehr noch aber als durch schulgerechte Schriften war er auf dem Gebiete der Moral thätig durch seine für die Zeit, der sie bestimmt waren, hinreißenden Predigten, deren Kern überall die Hebung des sittlichen Bewußtseins, die Bekämpfung der Lässigkeitssünden, wie die geißelnde Darstellung der sittlichen Verkommenheit seiner Zeit bilden." Gewiß, in seiner Thätigkeit als Redner muß man den Mittelpunkt seines ganzen Strebens suchen. Auf sie bezog er alle seine Studien und diesem Einen Zwecke mußten sich alle übrigen unterordnen. Dabei schnitt er die Exegese gerade so zu, wie er sie zu seiner Predigt brauchen konnte. Und so durch alle Fächer. Auch die Form seiner Predigten wich ganz ab von der hergebrachten. Er durchbrach die bei Abfassung von Predigten beliebten Regeln und Kunstgriffe, es fehlt darin gänzlich die „Partition." Nie behandelt er einen Gedanken abstrakt. Aber gerade diese Mängel machen ihn zum Volksredner. Es fehlt seinen Reden nicht an Schwung, aber schnell verfällt er wieder ins Humoristische,

Komische, Satyrische, mischt Wortspiele ein und versetzt Buchstaben. Doch steckt hinter diesem burlesken Gewande immer eine ernste sittliche Wahrheit.

Nicht blos aus den theologischen Disciplinen, aus allen Rüstkammern holt er sich seine Waffen. Geschichte, Sage, Naturkunde, Geographie ꝛc. müssen ihm Stoffe liefern. „Man weiß dabei nicht, was man mehr bewundern soll, das riesige Gedächtniß, das eine solche Fluth von Einzelnheiten zu fassen und zu behalten vermochte, oder den Bienenfleiß und die strenge Ordnung, die eine solche Fülle von Auszügen stets sachgemäß auseinanderzuhalten, zu sichten und zu verwenden wußte." Indeß, so scharf und einschneidend sein kritisches Messer war, wenn er die Laster seiner Zeit secirt, so stumpf war es den Gegenständen gegenüber, die er dazu herbeizieht. Er nahm Geschichte, Sage, Naturkunde, wie er sie fand und verwerthete sie zu seinem Zwecke. Er fragte nicht nach der objectiven Wahrheit derselben, daher er oft die wunderlichsten und abergläubigsten Dinge auftischt. Es fehlt zwar nicht an Stellen, in denen er gegen den Aberglauben seiner Zeit ankämpft, gegen die Goldmacherkunst, Astrologie, Gespensterfurcht, Wahrsagerei ꝛc., doch verfällt er befangen in den Ansichten seiner Zeit selbst wieder darein und führt eine Menge derartiger Fälle als Thatsachen an.

Was von seinen Predigten gilt, gilt auch von seinen übrigen Schriften. Es ist darin derselbe Gang, dieselbe Methode. Der Styl ist für die damalige Zeit leicht, gewandt, körnig und trägt gleichfalls den Stempel der Originalität. Wie man die wenn auch ungesichtete Fülle des Wissens an Abrahams zahlreichen Schriften bewundern muß, so auch die Tiefe seiner Menschenkenntnisse. Mit

klarem Blick, wie man es einem Ordensmann hinter seinen Mauern nicht zutrauen sollte, durchschaut er die Gebrechen, Laster und Tugenden aller Stände und geißelt sie mit der seinem Charakter besonders eigenen Offenheit, lobt was zu loben, tadelt ohne Nachsicht, was zu tadeln ist.

Den geistlichen Stand preist Abraham hoch, noch höher den Ordensstand und vertheidigt ihn gegen ungerechte Angriffe, doch schweigt er keineswegs über die Gebrechen, die er dazumal an demselben neben den Tugenden wahrnahm. „Hab neulich zwei ausgemäste Pfaffen auf den Gassen gesehen, haben ziemlich große Köpf gehabt, die Augen seind ihnen in dem Kopf gestanden wie zwei Pallesterkugeln in einem Schmeerlaib. Es kann nicht anders seyn von Fressen und Saufen. Andere laufen und rennen, spitzen und schwitzen nicht wegen der Lehr, sondern wegen der Ehr, nicht wegen der 10 Gebot, sondern wegen des Zehenten. Mancher Kapellan spielt noch Nachts 12 Uhr mit seinem Patron; er gewinnt, aber die Seel des Kranken geht verloren." Er geißelt den Neid in den Klöstern und sagt, er habe einmal einen so großen Sack voll Neid heraustragen sehen, daß er wohl Samsons Schultern dazu nöthig gehabt hätte; sein Begleiter, der neben ihm gelaufen, habe ein ganz klein Beutelein getragen, so ganz leicht gewesen, darin sei gesteckt die brüderliche Lieb.

Gegen zu strenge Beichtväter sagt er, der Beichtstuhl müsse von Lindenholz sein, nicht von hartem. Manchen habe er schon sagen hören: „Er (der Beichtvater) hat mich angerolzt wie ein bissiger Kettenhund; ich soll nur gleich die Schuech abziehen und zum Teufel fahren. Er hat mir eine Bues auferlegt, daß sie kaum ein Müllleresel konnt übertragen. Er ist kein Vater, so er schon Beichtvater heißt."

Besonders ist er gegen jeden Zwang zum geistlichen Stande. „Der Franzl", sagt der Vater, „muß ein Pfaff werden, kann seinen Geschwistern helfen. Daher kommts, daß Manchen nichts bitterer als der Presbyter, daß er die Albina lieber hat als die Alba; er singt lieber Hymeneum statt Hymnum; er schickt sich besser in die Sponsalia als Ritualia. Eine schöne Isabella wäre ihm lieber als eine Cella." Auch die Betschwestern bekommen ihren Theil. „Unter der Zeit, da eine solche Beturschel dem Gebet abwart, leydet die Wirthschaft zu Haus; das Gesind lebt sine cura — Epikuräisch." „Die Advocaten würden den Judam vom Strick erlösen, wenn er ihnen die 30 Silberlinge ließe zukommen. Ihr Acker und Pflug ist der Menschen Streit und Zanksucht." „Die Kaufleute thun bei ihren Waaren die Wahrheit sparen."

So werden alle Stände durchgegangen und mit vieler Menschenkenntniß wird ihnen (ridendo dicere verum) ihr Sündenregister vorgehalten.

Die Wiener nennt Abraham hübsch und höflich, doch wirft er ihnen Mangel an sittlichem Ernst, Kleiderpracht, Luxus, Modesucht, Haschen nach Neuem, Tadelsucht vor und beklagt die Verwilderung des Familienlebens und ihre sittliche Verkommenheit. „Wien ein Zärtling bist du! Ich kenne dich schon!" Wenn der alte Sittenprediger erst jetzt wieder käme! wie würde er sich heiser rufen: „Huy, Pfuy! Merks Wien! Lösch Wien!"

Als guter Deutscher beklagt Abraham, daß die Eltern ihre Söhne so viel nach Frankreich und Welschland schicken. „Was für böse Waar kramen sie daselbst ein? In Welschland Arglist, in Frankreich Frechheit, unter dem Namen Resolution. Wie viele haben Gottesfurcht nach Frankreich

mitgenommen und Gottlosigkeit wieder herausgebracht! Spitzfindiger kommen sie nicht zurück, ausgenommen, daß sie neue Moden von Spitzen mit sich bringen."

Abraham sucht auch eine Charakteristik der verschiedenen Nationen zu geben. Unter Anderem wirft er die Frage auf, wie sie ihre Sorgen und ihren Kummer überwinden? „Der Spanier beweint sie, der Franzose besingt sie, der Italiener verschlaft sie, der Deutsche vertrinkt sie." Sein Verhältniß zu andern Religionsgenossenschaften war nichts weniger als ein duldsames. Besonders entbrennt sein heftiger Zorn, wenn er auf die Juden, Muhamedaner und Lutheraner zu sprechen kommt.

Die Juden nennt er heillose, ehrlose, treulose, gewissenlose Hebräer. Die Pest sei nach Wien gekommen durch den bösen Feind, die Hexen und die Juden. Nun zählt er aus dem Talmud die Schimpfwörter auf, die sie gegen Christus und Maria ausstoßen; dann fährt er fort: „es können keine größern Schelmen gefunden werden in der ganzen Welt, Schelmen über Schelmen. Sie sind nicht nur des Galgens, auch des Scheiterhaufens werth. Und doch halten sie den Sabbath besser als du Handwerksmann, Kaufmann, Amtmann, Bürgersmann ꝛc. . . ." Luthern nennt er mit Versetzung der Buchstaben Huttler. Seine Anhänger heißt er ketzerische Zungen. „Ihr erkennet", ruft er ihnen zu, „keine solche Henne, die Kirche, vor Eure Mutter, sondern ihr kommt her von einem Hahn, von einem stolzen Hahn . . ., der die Kirchen verunehrt, die Altäre geschänd, die Meßopfer verhindert, die Heilige veracht, die Sakramente verfälscht, die h. Bildnüsse verworfen, die Klöster aufgerissen, die Abgestorbenen verlassen, die Heiligthümer verspott, die liebe Christenheit in Unfriede gebracht."

Ohne Zweifel würde Abraham eine glühende Philippika gegen seinen eigenen Biographen schleudern, wenn er dessen theologische Ansichten S. 138—143 noch lesen könnte.

In der letzten Zeit seines Lebens litt Abraham am Podagra. Er schreibt: „Ich habe reiflich überlegt, daß allgemach meine Leibeskräfte abnehmen und ich in das Grab werde treten.“ In einer kurzen Beschreibung seines Lebens (Anhang zu Gack, Gack 2c.) heißt es: „d. 25. Novbr. 1709 hat sich wohlgedachter und betagter Abraham a S. C. auf das vorhero langwierig gehabte Podagra je mehr und mehr übel, schwach und abgemattet befunden, dahero sich mit allen hl. Sacramenten versehen lassen, hernach von Tag zu Tag schlechter und zwar d. 1. Dezbr. Sonntag zum allerschwächsten worden also zwar, daß er Vormittag mehrmalen ihme das Hochheil. Altar-Sacrament als das allerbeste Viaticum ad coelum sammt der letzten Oelung reichen und geben lassen: wie er auch ihme noch zu guter Letzt den Titel J. N. R. J. von dem Kreuz hat abnehmen lassen und solchen mit einem großen Eifer in die Hand genommen, daß man ihme diesen kaum hat mehr nach seinem Tode können herausbringen. Ware als solcher ihme ein Schild des ewigen Heils. Um 12 Uhr Mittags darauf, als man jetzt den engl. Gruß läutete, hat er im 49. Jahre seines Ordens und im 67. seines Alters ohne einige ungestalte und entsetzliche Sterbensmine seinen Geist in die Hände seines Schöpfers gegeben.“ Sein Leichnam wurde in der Gruft der sogenannten Todtenkapelle des Klosters begraben. Die Wittwe des Kaisers Leopold I. wohnte dem Leichenbegängnisse bei.

Abraham war von hoher, imponirender Gestalt, hatte braune Haare, lichtgraue Augen und einen röthlichen

Schnurr- und Knebelbart. Aus seinen edeln Zügen spricht Klarheit, Entschiedenheit und Wohlwollen. Wenn man das sehr gut gestochene, dem Buche beigegebene Porträt Abrahams mit dem Göthes vergleicht, so ist eine Aehnlichkeit nicht zu verkennen.

In dem ehemaligen Augustiner-Kloster zu Wien wird noch Abrahams Zelle gezeigt. Der Verfasser meint, man solle seine Gebeine erheben und ihm in der Klosterkirche, in der er seine Predigten hielt, ein Denkmal setzen. Wir glauben, daß der demüthige Bettelmönch hiemit nicht einverstanden wäre; auch ist in letzter Zeit die Aschenliebe und Denkmalsucht der Deutschen so weit getrieben worden, daß sie langweilig zu werden anfängt.

Werfer.

11.

Der Pelagianismus nach seinem Ursprunge und seiner Lehre. Ein Beitrag zur Geschichte des Dogma's von der Gnade und Freiheit. Von Dr. **Fr. Wörter**, ordentl. Professor der Theologie an der Universität Freiburg. Freiburg i. B., Fr. Wagner'sche Buchhandlung. 1866. IV u. 419 S. Pr. 4 fl.

Eine Geschichte und Erklärung der pelagianischen Irrlehre bietet noch heutzutage trotz den weit vorgeschrittenen Forschungen auf dem Gebiete der patristischen Theologie manche Schwierigkeiten. Es ist immer mißlich, wenn man den Anschauungen eines Mannes nicht in dessen eigenen Schriften nachgehen kann, sondern auf die Auszüge in den Schriften seiner Gegner angewiesen ist. So besitzen wir von Pelagius außer dem in den Werken Augustin's und

Hieronymus' mitgetheilten Brief an die römische Jungfrau Demetrias kein eigentliches Schriftwerk und keine zusammenhängende Auseinandersetzung seiner Lehre; ein reichhaltiges, wenn auch zerstreutes Material ist dagegen in den Augustin'schen Schriften niedergelegt, aus denen auch die Aktenstücke über die Verhandlungen der antipelagianischen Synoden zu Karthago a. 411, 416, 418, zu Jerusalem und Diospolis a. 415 zusammengesucht werden mußten. Außerdem finden wir interessante Charakteristiken der pelagianischen Lehre bei Hieronymus und Paulus Orosius.

Nicht mit Unrecht hat es H. Wörter als einen wesentlichen Theil seiner Aufgabe angesehen, die pelagianischen Lehren im Zusammenhang mit den sonstigen geistigen Strömungen damaliger Zeit zu erfassen und möglichst die tiefern Ursachen dieser Verirrungen zu ergründen. Während er darauf verzichtet, den Leser mit der äußern Geschichte des Pelagianismus näher bekannt zu machen, führt er uns mitten in die dogmengeschichtliche Controverse hinein, und nöthigt uns, den ganzen Weg, den sein eigenes Studium bis zu Gewinnung bestimmter Resultate durchlaufen mußte, mit ihm zu durchmessen; ein Verfahren, das Manchem von denen, die nur Resultate haben möchten, wohl lieber erspart worden wäre, wofür wir aber dankbar sind, weil wir dadurch eine Reihe von interessanten Ausführungen erhalten, die uns für die Mühe reichlich entschädigen. Namentlich können wir das 5. Kapitel als einen werthvollen Beitrag zur patristischen Lehre über die Gnade bezeichnen, indem die ascetischen Schriftsteller aus der Zeit des aufblühenden Mönchthums, Macarius, Marcus, Antonius, Isidor von Pelusium u. A. vorgeführt und über die theologischen Grundsätze der ächten christlichen Ascese befragt werden,

um zu beweisen, daß eine pelagianische Auffassung des christlichen Lebens nicht aus den Tugendübungen der Mönche hervorgehen konnte.

Der Verf. hält nämlich die bisherigen Versuche, den Ursprung des Pelagianismus in frühern, verwandten häretischen Erscheinungen zu finden, für ungenügend und kritisirt demnach alle bisherigen Ansichten; man könne denselben weder mit Hieronymus und Jansenius aus der alten, durch Origenes wieder eingeschwärzten Philosophie, noch mit Marius Mercator aus den Lehren des Theodor von Mopsuestia und seiner Schule, noch aus dem Druidismus, wie einige anglicanische Theologen wollen, noch aus einer falschen Betonung der Werkheiligkeit im Mönchthum hinlänglich begreifen; man müsse vielmehr in dem reformatorischen Auftreten des Pelagius einen praktischen Zweck, Regeneration des sittlichen Lebens und Strebens, erblicken. Als seine Ansicht spricht er aus: „daß der Pelagianismus das Produkt einer gewissen unwahren theoretischen und einseitig ethisch-praktischen Richtung zugleich ist, von welchen beiden letztere die erstere Stelle einnimmt." S. 177. Pelagius sei von Natur mehr für das Praktische als für die Speculation angelegt gewesen; zudem seien unter den Christen damals, namentlich in der Mönchswelt, unwahre Lebensrichtungen herrschend geworden; man habe sich gerne mit dem bloßen Glauben ohne die Werke der thätigen Liebe begnügt, den äußern Sacramentsempfang zu hoch angeschlagen, und es mit vielen Sünden nicht sehr genau genommen. Dem gegenüber vertrete Pelagius den ernsten Tugendstandpunkt, verweise den Menschen an seine sittliche Würde und Kraft und ebendamit auch an seine sittlichen Pflichten. Daß er nun freilich mit dieser Berufung auf

die sittliche Würde und Kraft des Menschen einer excessiven Tugendlehre verfiel, will natürlich nicht geläugnet werden; und dies hatte bei dem innigen, bedingenden Zusammenhang zwischen Moral und Dogmatik zur Folge, daß er gegen wesentliche Lehren des christlichen Glaubens verstieß. S. 194. Pelagius mußte seine einseitig moralische Richtung, auf welche er durch seinen falsch verstandenen Sitteneifer geführt wurde, auch theoretisch rechtfertigen; dem ethischen Rationalismus (Naturalismus), dem er praktisch huldigte, entsprach darum der intellektuelle Rationalismus, den er zur wissenschaftlichen Begründung seiner Lehren in seinen Dienst nahm; in letzterer Beziehung hat der Verf. vollständig Recht, und es ist sehr treffend, wie er diesen Rationalismus näherhin als einen unspeculativen charakterisirt. S. 195 ff.

Dagegen können wir seine Ansicht, daß das sittliche Interesse für Pelagius das Bestimmende, die theoretische Begründung aber nur das Dienende und Secundäre gewesen sei, nicht theilen. Der Rationalismus derjenigen, die um seinetwillen sich vom Glauben der Kirche lossagen, hat nie etwas mit dem tiefern, sittlichen Ernste gemein gehabt. Wer die Kräfte des natürlichen Menschen betont und die rein natürliche Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten für die Norm der Sittlichkeit hält, wird dem Streben des Menschen nicht sehr hohe und ideale Ziele stecken. Das Hindrängen auf ein thätiges Christenthum durch Erfüllung der natürlichen, socialen Pflichten, wenn diese in einen Gegensatz gestellt werden wollen gegen die Werke der Frömmigkeit und Ascese, geht doch regelmäßig aus einer oberflächlichen Betrachtung der sittlichreligiösen Aufgabe des Menschen hervor. Wir werden zwar nicht vergessen, daß die

Anschauung des Pelagius noch nicht der frivole Rationalismus der modernen Aufklärung war; allein wir wollen uns doch nicht aus dem moralisirenden Ton der Schriften eines Sektenhauptes eine sehr hohe Meinung von dem wahren sittlichen Eifer desselben bilden. Daß Pelagius ein ausgemachter Rationalist und bewußter Gegner der allgemein kirchlichen Lehre sein, und doch an die Tochter einer frommen römischen Matrone einen salbungsvollen Brief voll schöner Tugendlehren schreiben konnte, begreift man leicht.

Den sittlichen Charakter des Pelagius und seiner Anhänger hat man zwar weniger angetastet, als es sonst wohl Sektenhäuptern gegenüber der Fall war. Augustin kennt sie als Männer von untadelhaftem Wandel und nicht zu verachtenden Geistesgaben; wir möchten jedoch auch dieses nicht überschätzen; hatten sie Gewandtheit genug, um die eigentlichen Irrthümer ihrer Lehren vor einer Versammlung von Bischöfen (zu Diospolis) zu verbergen und selbst vor einem Papste (Zosimus) sich zu rechtfertigen, so konnte es auch wohl gelingen, die Falten des Herzens vor dem Kennerblicke Augustins zu verhüllen. Zudem fehlt es auch nicht an Vorwürfen gegen Pelagius wegen seines weichlichen, unmönchischen Lebens. In bitterer Weise sagt von ihm Isidor von Pelusium — wenn anders nicht der betreffende Brief einen andern Mönch Pelagius angeht — daß er, obgleich ein ergrauter Mann, von Kloster zu Kloster wandle und reichbesetzte üppige Tafeln aufsuche [1]). Orosius nennt ihn einen novus magister ministerque mensarum, dessen Antlitz von Fettigkeit strotze; nachdem er vom tüchtigen

1) Epist. lib. III. ep. 314.

Rausche aufgestanden, behaupte er, der Mensch könne ohne Sünde sein [1]).

Der Verf. ist aber auch von allen äußern Zeugnissen für seine an sich schon wenig wahrscheinliche Ansicht verlassen; denn die Darstellungen des Pelagius selbst, der ein Interesse hatte, sein wahres Gesicht nicht zu zeigen, und die verschiedenen Klagen über einen Nachlaß des sittlichen Lebens unter manchen Christen können kaum etwas beweisen. Die Gründe aber, mit denen der Verf. die frühern Auffassungen über den Zusammenhang des Pelagianismus mit den Origenisten und der syrischen Schule zu entwerthen sucht, sind ebensowenig stichhaltig. Was er beweist, ist nur dieses, daß Pelagius seine Lehre nicht fertig bis auf den Ausdruck bei Origenes oder Theodor v. M. finden konnte; aber daß nicht der Pelagianismus eine Entwicklungsphase in dem von Origenes anhebenden geistig-dialektischen Proceß sei, und als Ausläufer des Origenismus mit den Ausschreitungen der rationalistischen Schule in Syrien und Cilicien parallel gehe, wird nicht zu beweisen sein. Wir können wohl zugeben, daß Pelagius nicht positiv auf die origenistischen Schriften sich stützt, und daß ebensowenig Pelagius den Theodor v. M. zum Lehrer gehabt, als umgekehrt Nestorius, Theodors Schüler, den Pelagius; obgleich Theodor sich zum Vertheidiger des Pelagius gegen Hieronymus und Augustinus aufwirft. Jedenfalls ist soviel sicher, daß ein geistiger Verkehr zwischen der pelagianischen und antiochenischen Schule bestand, und es steht nichts im

---

1) Lib. apologet. contra Pelagium de arbitrii libertate. Secund. edit. Fabric. recens. Andr. Schott. Mogunt. 1615. p. 633. 640. Cf. H. de Noris histor. Pelagian. lib. I. cap. 3.

Wege, anzunehmen, daß Ruffin diesen Verkehr eingeleitet habe.

Die Identität jenes Ruffin, von welchem Marius Mercator als einem Syrer, der die Lehre Theodors v. M. nach Rom gebracht habe, redet, mit dem berühmten Presbyter aus Aquileja wird von H. Wörter mit unzureichenden Gründen und auf unbewiesene Voraussetzungen hin bestritten. Es liegt zwar an dieser Identität nicht allzuviel; wir unsrerseits aber möchten lieber dem Marius Mercator einen Irrthum betreffs der Nationalität Ruffins zutrauen, als einen Zusammenhang aufgeben, der sich so ganz einfach ergiebt. Daß Ruffin Origenist war, wird von H. Wörter bezweifelt; doch auch angenommen, daß er es war, bemerkt der Verf. weiter: „wie kann der Origenist Ruffin Verbreiter der von der origenistischen so verschiedenen antiochenischen Lehre sein? Die wenigen gemeinsamen Lehren beider Schulen bilden nur äußerliche Coincidenzpunkte, da sie in einer verschiedenen Anschauung wurzeln, wie denn Theodor v. M. Origenes auch bekämpft hat." S. 18 Anm. Es ist wahr, die Antiochener haben gegen den Origenismus angekämpft, aber wir bestreiten, daß die Grundanschauungen so ganz verschieden waren; „die wenigen gemeinsamen Lehren beider Schulen" bildeten nicht „nur äußerliche Coincidenzpunkte", sondern es waren dies gerade die tiefern Grundlagen der beiden Schulen: es war die einseitig dialektische Behandlung der Glaubenswahrheiten, durch welche der wahre Supraratonalismus und der christliche Realismus gefährdet wurde. Die Art und Weise, wie Origenes die Erbsünde erklärt, ist freilich sehr weit verschieden von der Darstellung Theodors; aber der Grund, warum beide an der gewöhnlichen Darstellung

dieser Glaubenswahrheit Anstoß nehmen, ist bei beiden derselbe; sie finden die Lehre von der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen von Natur (durch die Abstammung) im Widerspruch mit dem ganz objektiven Verstandesgesetz, daß Sünde nur da sein könne, wo freier Wille ist. Die philosophischen Ansichten beider Schulen über Willensfreiheit, über das Verhältniß der Erkenntniß zum Glauben u. s. w. lassen sich unschwer auf gemeinsame Grundlagen zurückführen. Es kann also ganz wohl der „Origenist" Ruffin, der dies nicht ganz und ausschließlich ist, sich für die rationalistischen Ideen Theodors v. M. begeistern und dieselben nach dem Abendlande colportiren. Auf der andern Seite bedurfte es allerdings für Pelagius nicht dieses Umwegs; er konnte auf gleich selbstständige Weise wie Theodor die rationalistischen Ideen des Origenes auffassen und weiter bilden und so mit dem Bestreben Ruffin's zusammentreffen. Wenn Cölestius vor der afrikanischen Synode erklärt, von Ruffin gehört zu haben, daß es keinen tradux peccati gebe, so will er damit den Ruffin nicht als Lehrer, sondern eher als Gewährsmann und Gesinnungsgenossen bezeichnen.

Die Aehnlichkeit aber des Pelagius mit Theodor tritt wiederum gerade in den entscheidendsten Punkten hervor, in der Behauptung nämlich, daß es keine Natursünde (Erbsünde) gebe, und daß der Mensch ursprünglich sterblich geschaffen worden sei; auch in dem Gedanken, daß der Mensch in sittlicher Beziehung auf seinen eigenen Willen angewiesen sei, treffen sie zusammen; nur mit dem Unterschied, daß Theodor mehr die Ohnmacht des rein creatürlichen Geistes und dessen Erlösungsbedürftigkeit betont, Pelagius mehr die natürlich sittliche Kraft. Man hat nicht mit

Unrecht bemerkt, daß pelagianische Elemente selbst in die alten syrischen Taufriten sich eingedrängt haben [1]).

Nach unsrer Ansicht gehört Pelagius zu denjenigen Männern, welche mit falschen philosophischen Voraussetzungen an den christlichen Glauben herantreten und denselben denkend begreifen wollen. Das Dogma soll durch den philosophischen Gedanken gemeistert werden. Das geschieht nun bei Pelagius auf rationalistische Weise, indem er das Denken zum Maßstab des Glaubens macht. Sein philosophischer Standpunkt aber ist der deistische [2]).

Pelagius ist weniger Philosoph und weniger Theologe als Origenes; er ist nicht wie dieser im Stande, den klaffenden Abstand zwischen Glauben und Denken durch kühne, überraschende Hypothesen zu überbrücken; darum wird ihm

---

1) Das Ritual der Jakobiten enthält ein Gebet bei Spendung der Taufe, in welchem unter den Vorzügen des Menschengeschlechtes, für welche der Schöpfer gepriesen wird, an letzter Stelle, sichtlich mit Emphase, gesagt ist: libertate nostrumque ipsorum potestate nos exornasti; der Sündenzustand wird dann daraus erklärt, daß wir per libertatem et incuriam nostram tyrannidi criminatoris subditi geworden seien. Noch deutlicher pelagianisch stellt sich der Taufritus der Nestorianer dar. Daselbst ist ausgesprochen von den zu taufenden Kindern: quum ipsorum corpora labe peccati careant; kurz darauf heißt es: qui ab initio fecit genus humanum mortale et corruptibile, ad probandam ipsius libertatem. Denzinger, Ritus Orientalium etc. Tom. I. p. 269. 365 seq.

2) Dies erkennen wir aus Orosius. Dieser vertheidigt gegen Pelagius neben der Nothwendigkeit der Gnade zu allem sittlich freien Thun des Menschen namentlich das unmittelbar göttliche Eingreifen in die Weltereignisse durch seine Weltregierung und Vorsehung. Pelagius berufe sich auf die Naturgesetze und den natürlichen Gang der Dinge; aber wie kann dann, meint Orosius, der Apostel sagen, daß der Landmann auf Hoffnung pflügt (1. Cor. 9, 10), wenn wir nicht durch Gebet von Gott Gaben und Segen erhalten? L. c. p. 645 seq.

auch die Versöhnung mit dem Glauben ungleich schwerer. Aber diese Geistesrichtung des Pelagius ist nicht eine so ganz vereinzelte, unvermittelte Erscheinung; sie muß abgeleitet werden aus dem an sich ganz berechtigten und nothwendigen Bestreben, die Glaubenswahrheit sich denkend zum Bewußtsein zu bringen, Glauben und Wissen miteinander zu versöhnen, ein Bestreben, das seit dem alexandrinischen Clemens die bedeutendsten Geister des Morgen- und Abendlandes in Anspruch nahm. Vom unmittelbaren Glauben mußte man fortschreiten zur denkenden Vermittlung der Offenbarungswahrheiten; dem reflektirenden Denken stellen sich die einzelnen Momente des Dogma als Gegensätze aus- und nebeneinander, so die Einheit und Dreipersönlichkeit Gottes, die wahre Gottheit und wahre Menschheit in der Person Christi, Gnade und Freiheit u. s. w. Ist nun auch nicht der Zweifel das normale Verhalten gegen diese gegensätzlichen Bestimmungen, so doch die Reflexion, die sich die Gründe des Glaubens, die tiefern Wahrheitsgründe der Offenbarungslehren zum Bewußtsein bringt. Und wie es im Glaubensleben des Einzelnen einen kritischen Moment giebt, in welchem der unmittelbare kindliche Glaube zum freien und bewußten übergeht, und wie Einflüsse verschiedener Art, Erziehung oder sittliche Verirrungen die normale Krisis stören, den Zweifel nähren und den Unglauben hervorbringen können, so mußte auch in der Geschichte der Kirche jeder größere Dogmencomplex durch eine Krisis hindurchgehen. Die Häretiker waren es nicht, welche die Bewegung und Entwicklung hervorgerufen haben; durch sie wurde sie vielmehr nur aus ihrem normalen Gange aufgestört, weil sie meist statt des wahren wissenschaftlichen Interesse aus unreinen Motiven und unter unglücklichen

Einflüssen den Zweifel hervorriefen und von den gegensätzlichen Momenten, anstatt sie speculativ zu vermitteln, das eine auf Kosten des andern ausdeuteten und bis in die einseitigsten Consequenzen verfolgten. H. Wörter hat ganz Recht, wenn er behauptet, der Pelagianismus habe sich zwar nicht aus, aber doch an der Kirchenlehre entwickelt. Wenn er aber von gewissen Gegensätzen redet, innerhalb welcher sich die Väter der vorangehenden Jahrhunderte bewegen (S. 177), so hätte er diesen Gedanken festhalten und diese Gegensätze charakterisiren sollen, und es würde ihm nicht schwer geworden sein, den Pelagianismus aus seinen tiefsten Gründen heraus zu entwickeln.

Ueber die Darstellung der Lehre des Pelagius im zweiten Buche können wir im Ganzen nur Rühmliches sagen. Von speziellem Interesse ist dabei hauptsächlich die Frage, ob die Pelagianer, von Schritt zu Schritt zur Anerkennung der Gnade gedrängt, schließlich noch eine innerlich wirkende Gnade als gratia illuminans gelehrt haben. Der Verf. verneint dieses und wir können ihm beistimmen; denn wenn auch in den spätern Schriften nach den verschiedenen Verurtheilungen sich eine solche Auffassung bemerklich macht und, wie Jansen sagt, alium vultum damnatae vulpes induerunt, so ist doch schwer der Punkt zu bezeichnen, wo der Pelagianismus sich mit dem Semipelagianismus vermischt. Möge der Verf. bald eine Darstellung des Semipelagianismus, dieser für den dogmengeschichtlichen Proceß wichtigern Erscheinung, nachfolgen lassen.

Linsenmann.

12.

Kirche und Sklaverei seit der Entdeckung Amerika's. Eine von der theol. Facultät zu München gekrönte Preisschrift von **J. Margraf.** Tübingen 1865, Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung. X u. 230 S. in gr. Oct. Pr. fl. 1. 24 kr.

„Was hat die katholische Kirche seit der Entdeckung Amerika's theils zur Milderung theils zur Aufhebung der Sklaverei gethan?", diese Frage hat vor ein paar Jahren die theologische Fakultät der Universität München als Preisthema gestellt und die vorliegende Beantwortung dieser Frage in sehr anerkennender Kritik mit dem Preise gekrönt. Unter Anderm hob sie namentlich hervor, daß der Verf. durch ausgebreitete Kenntniß neuerer Sprachen ganz besonders zu ihrer Abfassung qualificirt und zu Benützung vieler spanischer, englischer ꝛc. Werke und Quellen befähigt war. — Nach Beendigung seiner Studien in München begab sich der Verf. als junger Priester hieher nach Tübingen, revidirte während einjährigen Aufenthaltes das Manuscript seiner Preisschrift, ergänzte daran noch die eine und andere Lücke, benützte noch einige weitere Literatur und übergab hier seine Arbeit dem Drucke. Sofort nach München zurückgekehrt erlangte er daselbst durch ein Rigorosum den theologischen Doctorgrad und wirkt gegenwärtig in seiner heimathlichen Gegend als Religionslehrer im Seminar (für Gymnasisten) zu Neuburg a. D. in der Diöcese Augsburg.

Der Unterzeichnete hat vorliegende Schrift schon vor ihrer Drucklegung im Manuscript gelesen und den Verf. zu ihrer Veröffentlichung ermuntert. Das günstige Urtheil, das sich uns schon damals über dieß einfach und nett geschriebene, mit reicher Gelehrsamkeit ausgerüstete und doch

von aller Ostentation freie Werk bildete, muß in allweg jetzt noch festgehalten werden, und eben dieß veranlaßt und berechtigt uns, auch die verehrlichen Leser der Quartalschrift darauf aufmerksam zu machen. Wohl haben schon vor Hrn M. auch Andere, namentlich der unvergeßliche Möhler und später auch wir selbst (Beiträge zur Kirchengeschichte, Archäologie 2c. Bd. I.) über das Verhältniß von Kirche und Sklaverei geschrieben, aber Margraf's Arbeit ist einerseits umfassender, als die bezüglichen Abhandlungen und untersucht andererseits ausschließlich nur die Beziehungen der Kirche zur Sklaverei seit der Entdeckung Amerika's, also in den letzten drei und ein halb Jahrhunderten, während Möhler und Andere hauptsächlich die alten Zeiten der Kirche in's Auge gefaßt hatten.

Das Ganze zerfällt in zwei Abtheilungen. Die erste mit der Ueberschrift: „Die Kirche und die Indianersklaverei, oder die vorherrschend abwehrende Thätigkeit der Kirche gegen die Sklaverei", handelt in 22 Kapiteln von den Anfängen der Indianersklaverei, von dem Commendenwesen, von den Bemühungen der Dominikaner, der Hieronymiten, des Bischofs Bartholomäus Las Casas und Anderer für die Freiheit der amerikanischen Eingebornen, von der bezüglichen Thätigkeit der Päpste, des amerikanischen Episcopats und der Gesetzgebung, auch von der Wirksamkeit der Jesuiten in dieser Beziehung, und schließt mit der Entscheidung Benedikts XIV. für die Freiheit der Indianer. — Diese erste Abtheilung ist entschieden die gelungenste Partie des Buchs.

Aber die Kirche hat nicht blos die Sklaverei zu verhindern und aufzuheben gesucht, sondern bemüht sich auch, die bereits bestehende und für sie unüberwindliche zu mil-

dern, und hievon handelt die zweite Abtheilung mit dem Titel: „Die Kirche und die Negersklaverei oder die vorherrschend mildernde Thätigkeit der Kirche gegenüber der rechtmäßig anerkannten Sklaverei". Diese Abtheilung zerfällt in fünf Kapitel: 1) die christliche Seelsorge, 2) Familienleben, Privilegien, 3) Alonso Sandoval und Peter Claver, 4) die Kirche und der Sklavenhandel, 5) die Kirche und die Emancipation. — Im Anhang werden die fünf wichtigsten päpstlichen Bullen über und gegen die Sklaverei in extenso mitgetheilt (auch das wichtige Schreiben Gregors XVI. v. 3. Dezbr 1839), dem Ganzen aber ist eine Einleitung vorangestellt, die vom Verhältniß des Christenthums und der Kirche zur Sklaverei im Allgemeinen handelt. Diese Einleitung, weil durch die Preisfrage, wie sie gestellt war, nicht geradezu gefordert, ist relativ der schwächste Theil des Buches, wird aber doch vielen Lesern manches bisher Unbekannte darbieten, bereits Bekanntes noch klarer machen.

Der Gegenstand, den das vorliegende Werk behandelt, muß jeden Gebildeten, muß Kopf und Herz des Christen zugleich, namentlich des Geistlichen interessiren und wir zweifeln nicht, daß die Lesung des Buchs für Jedermann ebenso anziehend als belehrend und erhebend sein werde.

Hefele.

Nachtrag

zu der Abhandlung über das Abendmahl von L. da Vinci.

Obige kleine Abhandlung war bereits im Drucke vollendet, als mir die jüngst bei Friedrich Bruckmann in München erschienenen Köpfe Christi und der Apostel (nach Vinci's Originalzeichnungen) zu Gesicht kamen. Bevor Leonardo da Vinci sein großes Gemälde im Refektorium des Dominikanerklosters Maria delle gracie in Mailand ausführte, entwarf er dazu in Pastellzeichnung die Cartons für die Köpfe (und theilweise auch Hände) Christi und der Apostel. Diese eilf Blätter (Petrus und Judas sind auf einem Blatt, ebenso Thomas und Jakobus d. ä.) kamen später nach England und von da (8 Blätter) in den Besitz des Königs von Holland, nach dessen Tod seine kunstsinnige Tochter, die Großherzogin von Sachsen-Weimar, dieselben erwarb. Die drei weitern sollen sich noch in England in Privatbesitz befinden.

Erlaubte schon bisher die Frau Großherzogin, diese 8 Cartons (deren wir bereits oben S. 29 gedachten), in einem ihrer Wohnzimmer zu besichtigen, so fügte sie jezt noch die höchst dankenswerthe Gnade hinzu, daß sie auch die Vervielfältigung dieser Bilder durch die Photographie gestattete. Zu dem Ende wurden sie zunächst durch Hrn. Professor Niessen (jezt in München) vortrefflich farblos copirt (farbige Bilder passen bekanntlich nicht zu photographischer Nachbildung) und dann von Hrn. Bruckmann ebenso vortrefflich photographirt, zunächst in der ganzen Größe des Originals (anderthalbfache Lebensgröße), dann aber auch in zwei kleineren Ausgaben, in Großquart und in Taschenformat.

Herr Niessen gab aber nicht blos die 8 Weimarer Blätter mit zehn Apostelköpfen, sondern dazu noch a) die zu Weimar fehlenden drei weitern Köpfe: Christi, des Thaddäus und des Simon (der beiden äußersten Figuren rechts vom Beschauer, links von Christus) und b) eine Photographie des Gesammtbildes. Die drei in Weimar fehlenden

Köpfe suchte Hr. Niessen durch Benützung aller andern vorhandenen und ihm zugänglichen Copien u. dgl. herzustellen; aber es ist in dem von Hrn. Dr. J. Sighart beigegebenen Texte nicht nähere Auskunft zu finden über die Bilder, die er dabei hauptsächlich zu Grund legte. Namentlich erfahren wir nicht, ob er zu dem Christuskopf auch die annoch in Mailand in der Brera befindliche Originalzeichnung Leonardo's, wovon wir oben S. 32 f. sprachen, benützt habe oder nicht.

Ich bedaure, daß diese Photographien nicht um ein paar Monate früher erschienen, sie würden mir die Möglichkeit gegeben haben, die Beschreibung und Deutung ꝛc. mehrerer Apostelfiguren noch präciser zu fassen, als es oben geschehen ist. Einzelne dieser photographirten Köpfe, namentlich des Johannes, des Petrus, der beiden Jakobi und des Matthäus, sind von einer Schönheit, wie sie weder das verdorbene Original zu Maria delle gracie, noch der Stich von Rafael Morghen erkennen läßt.

Hefele.

Theologische
Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Hefele, D. Jukrigl, D. v. Aberle,
D. Himpel und D. Kober,
Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Neunundvierzigster Jahrgang.

Zweites Quartalheft.

Tübingen, 1867.
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Druck von H. Laupp in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Aus dem handschriftlichen syrischen Werke des Johannes von Dara über das Priesterthum.

Von P. Pius Zingerle,
Benediktiner von Marienberg in Tirol.

Der syrische Schriftsteller Johannes v. Dara [1]), mit dessen Werke über das Priesterthum ich die Leser hiemit einiger Maßen bekannt machen möchte, blühte gegen das Ende des 8. und in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts. Er war jacobitischer oder monophysitischer Metropolit von Dara in Mesopotamien, und ist der nämliche, dem der Jacobiten-Patriarch Dionysius im J. 837 sein Chronicon widmete, aus dem die syrische Chrestomathie des Joh. David Michaelis einige Bruchstücke enthält. Mehrere Abhandlungen dieses bedeutenden syrischen Autors enthält der Vati-

1) Notizen über ihn finden sich im Bande II der Bibliotheca orientalis von Assemani.

canische Codex C, zufolge einer Nachschrift desselben im Jahr 932 angekauft. Vom Fol. 115 an findet sich die Schrift über das Priesterthum [1]). Sie macht im Ganzen einen wohlthuenden Eindruck auf den Leser und verdient in weitern Kreisen bekannt zu werden, weil der Verfasser mit Wärme und Würde über die Erhabenheit, Schönheit und Pflichten des Priesterthums spricht.

Das Werk ist in vier Abhandlungen eingetheilt; die I. handelt von den göttlichen Geschenken oder Gnadengaben überhaupt, und von dem himmlischen und irdischen Hohenpriesterthum [2]) und besteht aus 8 kleinern Kapiteln. Sie beginnt mit dem schönen Gedanken, daß die erste und größte dieser Gaben sei die Gnade, vergöttlicht oder gottähnlich werden zu können, und zu diesem Zwecke sei Engeln sowohl als Menschen das Hohepriesterthum gegeben. Er führt dann vier Arten desselben auf, nämlich das himmlische und irdische, das gesetzliche (des A.B.) und das kirchliche (im N. B.). Weil die Engel rein geistige Wesen sind, so ist ihre Hohepriesterwürde über die Erde erhaben und kann

1) Auf den Werth dieser Schrift machte mich der gelehrte Professor des Hebräischen an der Sapienza Alois Vincenzi, aufmerksam, auch in Deutschland wohl bekannt durch seine verdienstliche mit Recht geschätzte Arbeit über die deutero-canonischen Bücher (Sessio IV. Concil. Trident. vindicata, Romae 1844) und durch sein neues großes Werk über Origenes und den h. Gregor von Nyssa. Er übersetzte schon vor mehreren Jahren diese Abhandlung des Joh. v. Dara in's Lateinische, das Manuscript blieb aber ungedruckt.

2) So heißt wörtlich der syrische Ausdruck rischut-cohnuto; ohne Zweifel ist aber besser hier und im Folgenden zu übersetzen: „der Vorzug oder die hohe Würde des Priesterthums“, so daß rischut hier nicht den höhern Grad, z. B. erzbischöfliche oder Patriarchenwürde, bedeutet, sondern den hohen Vorzug, die Erhabenheit des Priesterthums überhaupt, ohne Rücksicht auf Abstufung in demselben.

weder zu- noch abnehmen, so daß es höhere und niedere Grade bei ihnen gäbe. Bei den Menschen aber wird, da sie zwar vernünftig, jedoch an Materie und Sinne gebunden sind, das Hohepriesterthum durch verschiedene in die Sinne fallende Verrichtungen verwaltet. Da ferner die Menschen sterben, so müssen andere ihnen im Amte folgen, und weil verschiedene Altersstufen bei ihnen sind, so ist das Priesterthum auch in verschiedene Grade abgetheilt. Das gesetzliche Priesterthum war ihnen wie als Kindern, das kirchliche aber in der Folgezeit als Erwachsenen. Der göttlichen Güte ist am Heile der Menschen gelegen; daher verlieh sie ihnen das Priesterthum, auf daß sie durch dasselbe das Heil finden könnten. Das Heil wird aber nicht gewonnen ohne Vergöttlichung, und diese nicht ohne Vereinigung mit Gott; allein diese kann nicht stattfinden ohne daß der Mensch Gott ähnlich wird, Gott ähnlich werden kann er aber nicht, ohne die geistige Wiedergeburt durch die Taufe; diese endlich wird nicht ohne das Priesterthum vollzogen.

Durch diese Reihe von Schlüssen zeigt der Verfasser, daß das Priesterthum die Quelle alles Guten und das höchste Geschenk Gottes sei. Dann entwirft er folgende Tabelle der verschiedenen Arten des Priesterthums: dasselbe ist entweder rein geistig, dessen Diener unsterblich sind, so daß bei ihnen weder Alter noch Jugend ist, oder sinnlich, dessen Diener jung oder alt sind und sterben: also das englische oder himmlische, und das irdische, welches in das gesetzliche und kirchliche sich theilt. Das kirchliche steht mitten zwischen dem englischen und gesetzlichen.

Im zweiten Kapitel dieser Abhandlung warnder Verf.

vor Mittheilung der Geheimnisse des Priesterthums und der Kirche an Unwürdige.

Das dritte Kapitel definirt das Priesterthum, die höchste Stufe desselben mit einbegriffen, als die Gewalt voll Weisheit, alle kirchlichen Verrichtungen zu verwalten. Unter denselben werden namentlich die Taufe, das Chrisma und die Darbringung des Opfers hervorgehoben. Hier bedeutet daher der syr. Ausdruck rischut cohnuto die ganze Hierarchie oder das Priesterthum mit allen Graden. In einer Anmerkung des Codex zu diesem Paragraphen (wie man die kurzen Kapitel auch nennen kann) wird bezüglich des Ausdrucks „priesterliche Worte" erzählt, daß man zu jener Zeit die bei den heiligen Geheimnissen zu gebrauchenden Worte den zu Weihenden mündlich mitgetheilt habe. Dann wird aus dem Werke des Areopagiten Dionysius über die kirchliche Hierarchie erwähnt, daß diese hl. Worte nur demjenigen schriftlich mitgetheilt worden seien, dem es zu schwer war, sie durch mündliche Mittheilung zu lernen, und zwar nur so lange schriftlich, bis er sie recitiren konnte.

In den folgenden Paragraphen stellt er als das Wesen des Priesterthums die von Jesus beim letzten Abendmahle eingesetzte Feier der h. Geheimnisse auf, nennt als erste Quelle desselben die allerheiligste Dreieinigkeit, deren Wille das Heil der vernünftigen Geschöpfe sei, wiederholt den schon früher ausgesprochenen Gedanken, daß die zur Vereinigung mit Gott nothwendige Gottähnlichkeit nur durch das Priesterthum vermittelt werde, und lehrt dann, daß die allgemeine durchs Priesterthum bezweckte Vollkommenheit die standhafte Liebe zu Gott und den göttlichen Dingen sei, die aber auf göttliche nicht menschliche Weise bewirkt werde,

einfältig ohne Beimischung menschlicher Leidenschaften und Gelüste. Nothwendige Vorbereitung zu dieser Liebe sei die Entfernung von allem Bösen, Verläugnung seiner selbst, Kenntniß des wahren Glaubens, Sinn für die Geheimnisse, Nährung durch Schauen auf Gott; dieses Schauen ernähre geistig und vergöttliche jeden, der sich ausstrecke darnach.

Von der Wirksamkeit und dem Geber des Priesterthums sprechend sagt er wieder, es sei Gottes Gabe, wirke auf göttliche Weise und zwar zum Heile und zur Vergöttlichung der vernünftigen Wesen. Auffallend ist, daß er nebst den Menschen auch die himmlischen Heere oder Engel nennt, zu deren Heil und Vergöttlichung das Priesterthum diene, freilich aber, bemerkt er, nicht durch etwas Materielles, weil diese rein geistigen Wesen nicht von Außen her zu diesen göttlichen Dingen angeregt werden. Eine Glosse des Codex erläutert den Gedanken so, daß Gott diese himmlischen körperlosen Wesen auf geistige Weise von Innen nähre, ohne Vermittlung durch Bilder wie uns.

Was den Geisterwesen, fährt der Verfasser weiter, geistig und einfach mitgetheilt wird, ward uns, wie es möglich war, aus Schriften durch vielfache Beweise gegeben, und zwar auf dreifache Art: durch geheimnißvolle Worte, die vermittelst der Tradition gegeben wurden, dann durch andere in den heil. Schriften verzeichnete, drittens endlich durch äußere Gegenstände, wie Rauchopfer, Brod, Wein, h. Gesänge, Lesungen der Schrift.

Weil früher auch von einem Priesterthum der Engel gesprochen ward, ohne irgend eine Erklärung, worin denn dasselbe bestehe, wird im 8ten Paragraph endlich nachgewiesen, was bei unserm und dem englischen Priesterthume Gemeinschaftliches und Eigenthümliches sich finde. Als

beiden gemeinschaftlich wird bezeichnet, daß beide von Gott gegeben sind und ihm dienen; bei jedem eine erste zweite und dritte Ordnung ist je nach dem einem Menschen oder Engel gegebenen Maße und Vermögen, von allen 3 Ordnungen aber göttliche Dinge verrichtet werden. Die zweiten hangen von den ersten ab, sind aber auch mit den dritten verbunden, die von den höhern geleitet werden.

Den Engeln eigenthümlich ist, daß sie körperlos sind, ihr Priesterthum also rein geistig; ohne irgend etwas Materielles, und über die Welt erhaben ist; ebenso auch ihre gegenseitige Mittheilung.

Uns Menschen wird, weil wir irdisch und mit Sinnen versehen sind, das Göttliche durch sinnliche Handlungen mitgetheilt: durch die Eucharistie die Vereinigung mit Jesus, durch die Taufe die Theilnahme an seinem Tode [1]); durch mannigfaltige Zeichen überirdische Gaben.

In welchem Sinne aber auch den Engeln eine Art Priesterthum zugeschrieben wird, deutet der Verfasser gar nicht an. Er dachte übrigens wohl an jene Stellen der h. Schrift, worin von den Engeln gesagt wird, daß sie dienende Geister sind, gesandt zum Dienste jener, welche die Seligkeit erben sollen (Hebr. I, 14), daß sie Gott die Gebete der Heiligen darbringen (Offb. Joh. VIII, 3. 4.), daß sie dem Herrn lobsingen u. s. w. (Ps. 102, 20).

II. Die zweite bedeutend längere Abhandlung hat eine eigene Vorrede, in der das Priesterthum als das höchste Geschenk Gottes dargestellt wird, weil wir dadurch, wie schon gleich anfangs gesagt ward, vergöttlicht oder Gott ähnlich werden. Es sind aber in der Kirche aufgestellt

1) Röm. VI, 3. 4.

Hohepriester, Priester, Diaconen und die übrigen priesterlichen Ordnungen. Bevor er aber darüber spreche, erklärt er, wolle er die Definition des Priesterthums geben. Diese stellt er dann im ersten Kapitel unklar und weitläufig so auf: das Priesterthum ist die heilige Verrichtung und ihre vollkommene Kenntniß und Ausübung alles dessen, was in seiner Macht liegt, und es durchdringt diejenigen, welche desselben auf reine Weise gewürdigt werden, wie Feuer das Eisen, und bildet sie wie dieses durch seine Vereinigung mit ihnen und ihre schöne Verbindung mit sich.

Nach dieser seiner eigenen Definition führt er die vom h. Gregor dem Theologen oder von Nazianz in seiner apologetischen Rede [1]) aufgestellte an und bezeichnet den Priester als Seelsorger und Mittler zwischen Gott und den Menschen.

Merkwürdig ist die Ableitung des syrischen Wortes cohnuto Priesterthum, von cahinuto Reichthum, anstatt vom Worte cohen Priester, mit der Erklärung, es habe diesen Namen deßwegen, weil es reiche Fülle alles Guten besitze und Jeden, der ihm nahe, bereichere.

Die Frage über den Anfang des Priesterthums wird dahin beantwortet, daß dasselbe mit der Schöpfung und zwar schon mit der Schöpfung der himmlischen Heerschaaren begonnen habe. „Sobald diese erschaffen waren, wurden sie auch zu Priestern gemacht. Bei uns Menschen aber nahm es vom ersten Menschen den Anfang. Dieser erhielt, sobald er gebildet und in Ordnung hergestellt war, die Handauflegung des Priesterthums mit der Königs- und Prophetenwürde.“ Als Beweis dafür wird die Bibelstelle

1) Vielleicht ist da gemeint das Kapitel 77 dieser Rede, in dem der h. Gregor den Priester „τὸν νυμφαγωγὸν τῶν ψυχῶν καὶ προμνήστορα“ nennt.

Psalm 138, 5: „Du hast mich gebildet und deine Hand auf mich gelegt" angeführt, indem die Worte „Du hast die Hand mir aufgelegt" als gleichbedeutend mit den Worten „Du hast mich zum Priester gemacht" ausgelegt werden. Die Hand Gottes aber, sagt der Verfasser, ist sein (i. e. Gottes) Sohn, durch den der zuerst Gebildete zum Priester gemacht ward. In der Folgezeit ging es auf Moses und durch diesen auf Aaron und dessen Nachkommen über, um den gesetzlichen und vorbildlichen Dienst anzuordnen. So pflanzte es sich bis auf Johannes den Täufer fort, und von diesem erhielt es der Herr im Flusse Jordan durch die Handauflegung. Unser Herr und Gott Jesus Christus aber, die Rechte des Vaters, seine Hand und sein Arm, brachte zuerst im Geiste auf ewig sich selbst ohne Makel nach der Ordnung des Opfers Melchisedeks Gott dar [1]), und war der Erste, der zur Unverweslichkeit auferstand, und er fuhr in den Himmel auf, in das Allerheiligste oben, eingehend als Hoherpriester in das wahre nicht mit Händen gemachte Gezelt [2]), um für uns vor dem Angesichte des Vaters zu erscheinen als Hoherpriester auf ewig.

Weiter lesen wir: Jesus übergab das Priesterthum seinen Aposteln, um dadurch die Kirche auf Erden zu errichten; denn auch dieß ist das Werk des Hohenpriesters, daß er selbst zuerst Gott nahe und dann die Gesammtheit derjenigen, für die er das Priesteramt verwaltet, Gott darbringe. Eingesetzt zwar ist das Priesterthum für Viele,

---

1) Hebr. IX, 14. und VI, 20.
2) Hebr. IX, 11.

aber nur Einer ist, in dem die ganze Ehre desselben beschlossen ist, der heilige und sündenlose Hohepriester, der da ausgeschieden ist von den Sündern und erhaben über die Himmel [1]), der sich selbst einmal für Viele dargebracht hat. Eines nur ist daher auch das heilige Priesterthum, so er seinen Aposteln übergab. Den Ausdruck bei Luk. 24, 50: da hob er seine Hände auf und segnete sie, erklärt der Verfasser als die den Aposteln von Jesus gegebene Priesterweihe (χειροτονια).

Bei der Frage über die Fortpflanzung des Priesterthums von Adam bis auf Moses werden Abel, Noe, Abraham, Jakob, Melchisedek, Job als Träger dieser Würde aufgeführt, weil sie alle Gott Opfer brachten. Mit Moses beginnt ein neuer Anfang, das gesetzliche Priesterthum nämlich u. s. w. Es wird nur das früher über Johannes den Täufer, Christus und die Apostel Gesagte wiederholt, mit der Bemerkung, daß es von der apostolischen Zeit an in der Kirche fortbestehe.

Als Gründe für die Einführung des Priesterthums gibt der Verfasser an: die Erlösung der Menschen, Nachlassung der Sünden, Vereinigung mit Gott und Vergöttlichung der Menschen. Die Opfer des alten Bundes hatten an sich keine sühnende und erlösende Kraft; erst durch Christi Opfertod ward die Erlösung bewirkt und das ewige Leben gegeben.

Als Mittel zur Nachlassung der Sünden werden nebst der priesterlichen Gewalt dazu noch bezeichnet die Wiedergeburt durch die Taufe, die Theilnahme an den h. Geheimnissen, das Gebet, bei welchem Mittel die Stelle aus

---

1) Hebr. VII, 26.

dem Briefe Jakobi Kap. V, 14. 15 über die letzte Oelung und das damit verbundene Gebet angeführt wird.

Im Folgenden wird besonders hervorgehoben, daß Gott dem Menschen leichte Mittel zur Vereinigung mit ihm und zur Vergöttlichung gegeben, z. B. die Taufe und Eucharistie. So werden sie Kinder des Vaters, Brüder des Sohnes, also auch vergöttlicht; Christus bleibt in ihnen und sie in Christo durch das Essen seines Leibes, wodurch sie mit ihm vereinigt werden.

Mit Bezug auf den Hebräerbrief Kap. V, 1—3 wird die Frage beantwortet, wem und für wen das Priesterthum gegeben wurde: „sterblichen Menschen, die gleiche Natur und Leidenschaften haben mit jenen, wofür sie das Priesteramt verwalten, und die auch selbst der Heilung und Gnade bedürftig sind. Das gemeinschaftliche Bedürfniß macht sie eifrig besorgt für sich selbst und ihre Brüder." Dann wird die Bemerkung beigefügt, daß wohl auch Engel das Priesteramt auf Erden verwalten könnten, wie sie ja oft auf Erden sichtbar in menschlicher Gestalt erschienen; wegen ihrer verschiedenen Natur aber, da sie ohne Leidenschaften und frei von unserer Armseligkeit sind, würden sie unsere Schwächen nicht ertragen können; in ihrem heftigen Eifer würden sie unsere Schwachheit verzehren, und das Priesterthum wäre nicht reinigend, sondern vernichtend. Selbst wenn die Menschen, die Priester sind, ganz gerecht und mackellos wären, wer könnte es dann wagen, ihnen zu nahen? „Nähere dich mir nicht, denn ich bin geheiligt" [1]), sagten ja die Stolzen, und die Pharisäer sagten von unserm Herrn: „Dieser da ißt mit den

1) Jes. 65, 5 nach der syrischen Uebersetzung.

Sündern" [1]), und der Pharisäer [2]) sagte prahlend: „Ich bin nicht wie dieser Zöllner da". Solchen Priestern wäre die Nähe der Sünder zum Ekel, wie der hochmüthige Pharisäer [3]) Ekel vor der Sünderin empfand. Das Priesterthum ward sündigen Menschen anvertraut, damit sie, angefochten von Leidenschaften wie wir, Rechenschaft fürchtend wie wir, der Nachlassung ebenso bedürftig wie wir, nicht minder versucht als wir, helfen können den Versuchten, indem sie sich zu ihnen herablassen, wie der Herr zu jenem, der ein Räuber gewesen war.

Nun führt der Verfasser die oben schon erwähnte Stelle des Briefs an die Hebräer an, und fährt dann fort: „Deßwegen erhebt sich der Priester über die Sünder nicht, und erhöht sich nicht stolz über jene, die sich vergangen haben, sondern bringt für die gemeinschaftlichen Sünden das geheimnißvolle Opfer dar, indem er den Tod Christi vorstellt, dessen Andenken wir durch das Opfer, welches wir darbringen, darstellen. Auch Christus hat seine Kirche nicht dem jungfräulichen reinen Johannes übergeben; sondern dem Simon, der vermählt war und ihn verläugnete, ward sie übergeben für die Sünder, für die auch Christus gestorben ist."

Zum Beweise dieser Wahrheit beruft sich der Verfasser auf die Stelle des Briefs an die Römer Kap. V, 8—10, und auf die Worte Christi: „Ich bin nicht gekommen, die Gerechten zu berufen, sondern die Sünder." Matth. IX, 13. Aber auch die Gerechten und Vollkommenen bedürfen des Priesterthums sehr, und zwar der Ver-

1) Matth. IX, 11.
2) Luk. 18, 11.
3) Luk. VII, 39.

göttlichung wegen, weil sie ohne dasselbe nicht vollkommen und gottähnlich werden können.

Nach Wiederholung der gleich Anfangs aufgestellten dreifachen Eintheilung des Priesterthums wird über die Wesenheit, Kraft und Wirksamkeit einer jeden Art auf eine, wie mich bedünkt, zum Theil nicht völlig klare Weise gesprochen.

Unser Schriftsteller liebt die vielen Eintheilungen; daher treffen wir wieder auf eine neue dreifache Abtheilung beim Priesterthume, indem er dabei den Fungirenden (ܟܗܢܐ) die Funktion ܟܘܼܗܢܘܬܐ und jenen, an dem sie vorgenommen wird, den ܡܬܟܗܢܢܐ unterscheidet. Bei dem ersten bestimmt er die Grade: rein, erleuchtet, vollkommen; bei der zweiten unterscheidet er Reinheit, Vollkommenheit und Erleuchtung; das Subjekt, an dem die h. Handlung vorgeht, wird bezeichnet als zu reinigend, zu erleuchtend, zu vervollkommnend. Dieß Alles, fährt er weiter, zeigt sich klar bei unserer Kirche. Der Reinigende ist der Diacon, der Erleuchtende ist der Priester, der Vervollkommnende ist der Bischof. So findet sich demnach in ihr Reinigung, Licht und Vervollkommnung: Reinigung von der Unwissenheit, Erleuchtung durch die Wissenschaft, und Vervollkommnung durch das höchste Mysterium. Gereinigt werden die Versammlungen durch das Wort des Diaconus, der nach der Lesung der h. Schrift die Unreinen und Unwürdigen hinausgehen heißt, nämlich die Katechumenen, Besessenen und Büßer. Zurück bleiben die Reinen und der Theilnahme an den h. Geheimnissen Würdigen. Erleuchtet werden dann drei andere Ordnungen: das heilige Volk, die reinen Mönche und die ehr-

würdigen Diaconen, indem sie die Wirksamkeit der sichtbaren Sinnbilder (Zeichen, Ceremonien) dessen, was auf geheimnißvolle Weise in der Kirche vollzogen wird, betrachten. Vervollkommnet [1]) werden von dem göttlichen Hohenpriester [2]) auch drei Ordnungen, indem er die Theorie (den tiefen Sinn = θεωρία) dessen, was vor ihren Augen auf sinnliche Weise vollzogen wird, deutet und erklärt, und sie (die 3 Ordnungen nämlich) lernen, welche sinnliche Zeichen die göttlichen Theorien (die innern göttlichen Erleuchtungen und Gnadenwirkungen) herbeiziehen und offenbaren und anzeigen. Die drei Ordnungen aber, (die vervollkommnet werden) sind die eifrigen Diener oder Mönche, und die Diaconen und die Priester.

Zufolge des bisher Gesagten wird als Operation oder Werk des Priesterthums aufgeführt die Reinigung, Erleuchtung und Vervollkommnung. Reinigung bewirkt es an den Unreinen; dadurch ahmt es Gottes höchste Güte nach, welche nach der Erschaffung der Dinge aus dem Nichtsein die bildlose Materie von der Mangelhaftigkeit (d. i. Nichtexistenz) reinigte und vor allen andern Gaben ihr das Dasein verlieh, hernach sie auch reinigte von der Formlosigkeit und Eigenschaftslosigkeit und ihr verschiedene Gestalten und Spezies gab und sie mehr oder weniger von Mängeln reinigte, so daß sie z. B. Einigen Leben gab [3]), Andere

1) Bei den Nestorianern bedeutet das Verbum ܫܡܠܝ die Weihe vollenden, indem sie einen geweihten Bischof zum Patriarchen schicken, damit ihm dieser die volle Inauguration gebe.

2) Der von Gott bestellte Bischof oder Erzbischof.

3) Hier ist wohl das Leben der Pflanzen gemeint, wie z. B. der h. Gregor d. Gr. sagt, der Mensch habe gemein das *„vivere cum arboribus."*

beseelt machte [1]), Andere vernünftig. Ebenso soll auch der Priester die Gemeinde der Gläubigen entweder von Flecken reinigen oder von Unwissenheiten [2]), worin sie gegenwärtig verwickelt sind. Dieß ist aber der Dienst (oder das Geschäft) der niedrigsten Ordnung des Priesterthums. Der mittlern Ordnung Amt hingegen ist die Erleuchtung Jener, welchen die Sorgfalt desjenigen gewidmet ist, der dieser Ordnung eingereiht ist, indem er sie durch seine Verrichtungen von den sinnlichen Anschauungen zum Geistigen anleitet und zu höheren Betrachtungen führt. Durch die Vorstellung des Guten bewirkt er in den Geistern jener Menschen, die darnach Verlangen tragen, Erleuchtung. Die Allgüte und stete Vorsicht, die sich in Allem, z. B. Tag und Nacht, Sommer und Winter u. s. w. zeigt, regt die vernünftigen Geschöpfe an, die Ursache (den Urgrund von Allem) Gott zu suchen, und indem sie so von der Unwissenheit zum Wissen übergehen, lernen sie mit Wissenschaft prüfend und forschend ihren Schöpfer erkennen. Der Erleuchtende übt demnach sein Amt dadurch, daß er diejenigen, welche ihm folgen, der Wissenschaft theilhaftig macht.

Das Geschäft der dritten Ordnung der Kirchendiener ist voll der Vervollkommnung des durch die Wissenschaft Gewonnenen, zugleich Vervollkommnung der geheimnißvollen Ceremonieen in der Kirche. Diese dritte Ordnung trifft daher der vorzüglichste Antheil an der Verähnlichung mit Gott, und ihr Dienst ist viel erhabener als jener der untern Ordnungen; sie vollzieht erhabene Geheimnisse und erklärt dieselben auch durch ihre heiligen Handlungen und

1) Die Thiere nämlich.

2) D. i. unvorsätzliche Vergehen, Sünden der Unwissenheit, nach Psalm 24, 7 der Vulgata.

vervollkommnet das durch die untern Ordnungen Vorgenommene.

Die Art und Weise, wie das Priesterthum nach den verschiedenen Stufen seine Wirksamkeit vollzieht [1]), erläutert der Verfasser folgendermaßen: Der Priester jeder Ordnung soll zuerst an seiner eigenen Person das zeigen, was er an andern bewirken will, um zur Gottähnlichkeit durch die verschiedenen Grade von den niedern zu den höhern Stufen zu führen. Wer daher Andere zu reinigen hat, dem liegt es ob, mit aller Sorgfalt zuerst an seiner eigenen Reinigung zu arbeiten, indem er vom Unglauben zum Glauben, und vom Gewirre wilder Begierden und Leidenschaften und vom ungöttlichen Wesen zur Ruhe und Reinheit übergeht. Als einziges Ziel schwebe ihm die Erfüllung des göttlichen Willens vor. So wird dann die Verähnlichung mit Gott an dem, der reinigt, und an dem zu Reinigenden bewirkt werden. Gleicher Weise wird auch der Erleuchtende die ganze Fülle der Wissenschaft zu erreichen streben, damit er nichts ungeordnet ohne Einsicht und Kenntniß verrichte. Gleich einem reinen und fleckenlosen Spiegel stehe er vor denjenigen, auf die er einzuwirken hat, damit er sie dadurch zur Theilnahme am Höhern und zu den Erleuchtungen führe, die von ihm über sie ausstrahlen, indem sie dadurch gebildet und auch von aller Dunkelheit und Finsterniß befreit werden und mit Einsicht, nicht herumirrend, den ihnen gegebenen Aufträgen nachkommen, dem aufgestellten Ziele entgegenstrebend und nicht gleich jenen, die in die Luft hauen, ihre Kraft vergeudend, sondern kämpfend als unbe-

1) Wörtlich lateinisch lautet der Titel dieses Kapitels: Docet, quaenam sit perfectio operationis Sacerdotii.

siegbare Athleten. Auch für die der zweiten Ordnung ist bei den Erleuchtenden sowohl als bei den zu Erleuchtenden die Gottähnlichkeit als Ziel festgestellt.

Ebenso verhält es sich mit der dritten und höchsten Ordnung. Der Priester dieses Ranges sammelt als Weiser die vollkommene Wissenschaft des Heiligthums und führt durch seine erhabenen vollkommenen Verrichtungen die ihm Anvertrauten zur vollkommenen Beobachtung alles dessen, was ihnen aufgetragen wird. Eines solchen Religionsdieners Vollkommenheit besteht nicht blos im Lehren, sondern darin, daß er zuerst an sich selbst ein schönes Vorbild zeige. Dadurch wird vollkommene Gottähnlichkeit bei den Priestern und ihren Untergebenen erreicht.

Nach dieser Belehrung geht der Verfasser an die Darstellung der Größe, Herrlichkeit und Erhabenheit des kirchlichen Priesterthums, und zwar in der Absicht, die darnach Strebenden aufzumuntern, die Größe desselben wohl zu erwägen und des hohen Amtes, wornach sie trachten, sich würdig zu zeigen. Wer nach dem Priesterthume verlangt, bedenke, wessen Stelle er vertrete und für wen er arbeite, bebe vor heiliger Scheu davor zurück, nahe sich aber doch mit gläubigem Sinne, ermuthigt durch den Gedanken an die damit verbundenen Gnaden und Verheißungen. Der Priesterwürde kommt Nichts auf Erden gleich. Mit dem Ansehen des heidnischen Priesterthums das kirchliche zusammenstellen, wäre eine schmähliche Entehrung desselben; denn was mit Häßlichem zusammengestellt schön herauskommt, ist gar nicht schön, sondern nur, was anderes Schönes übertrifft. Die heidnischen Pfaffen trieben Dämonendienst. Zum Beweise dafür beruft der Verfasser sich auf den Ausspruch des h. Apostel Paulus I. Cor. X, 20. 21.

und auf die Stelle II. Cor. VI, 14. Dann zeigt er, um wieviel erhabener über das gesetzliche Priesterthum des A. B. das kirchliche des N. B. sei, durch die schöne Vergleichung zwischen Kindheit und Jugend, Original und Abbild, Körper und Schatten, Wahrheit und Gleichniß, Mond und Sterne, Sonne und Lampe. Hierauf stellt er die Art und Weise der Verleihung zusammen, die im A. B. nur vorbildlich und symbolisch war, während im N. B. Gottes Sohn persönlich mit seinem eigenen hochheiligen Munde die Apostel anhauchend ihnen den h. Geist mittheilte, und sich selbst ihnen hingab, bei ihnen zu sein bis an das Ende der Welt. Die Weihe Aarons und seiner Söhne hernach weitläufig beschreibend weist er auf die geistige Consecration der Priester des N. B. hin, denen befohlen werde, nicht das äußere Gewand, sondern den alten Menschen auszuziehen und nicht bloß mit Wasser sich zu waschen, sondern innerlich sich zu reinigen und zu heiligen. Dabei beruft er sich auf die Worte Jesu an Petrus bei der Fußwaschung bei Joh. XIII, 10. Dem Priester des N. B., fährt er weiter, werde nicht äußerer Schmuck geboten, sondern daß er Christus den Herrn anziehe, der das Gewand der Unverweslichkeit sei, nach dem Ausspruche: „Alle, die ihr getauft seid, habt Christum angezogen“ (Galat. III, 27). Nebstdem werden die Stellen Ephes. IV, 24. und VI, 11—16 angeführt. Gesalbt werde er, fährt er fort, nicht bloß äußerlich mit künstlich bereitetem Oele, sondern durch den h. Geist selbst auf wirksame innere Weise.

Bedeutungsvoll wird der Vorzug des neutestamentlichen Opfers vor den Thieropfern des A. B. ausgeführt. Der Priester der Kirche opfert Christum selbst, der durch jene Opfer vorgebildet worden war, der die Sünde

der Welt durch seine Opferung hinwegnahm, und sein Blut auf die Regungen unserer geistigen Thätigkeit (Theorie) und unsere Verrichtungen goß, um den ganzen Menschen zu heiligen.

Die Reinigungen des alten Gesetzes waren nur angeordnet, körperliche Beflecknungen wegzunehmen; das Priesterthum des N. B. wirkt auf den Geist, reinigt die nach dem Ebenbilde Gottes geschaffene Seele; es entreißt der Welt den Geist, erhebt wie auf Flügeln ihn zum Himmel und bringt ihn Gott nahe. Das Geistige heilt und reinigt es. Im alten Testament wurden viele Opfer vernunftloser Wesen dargebracht; im N. B. aber ist Ein geistiges und Geist verleihendes Opfer, das Einmal dargebracht die Welt versöhnte. Christus gebot aber den Priestern das Nämliche zu thun, und so bringen sie das Opfer dar nicht als ein neues, sondern als Gedächtniß seines Todes, und darum ist es Ein Opfer, und nicht viele. „Einmal hat dieß Opfer sich dargebracht und ist in das Allerheiligste eingegangen“ (Hebr. VII, 27; IX, 12). So bringen die Priester allzeit das nämliche Opfer dar, nicht heute ein anderes und morgen ein anderes, sondern immerfort ein und dasselbe Opfer. Weil es an vielen Orten dargebracht wird, sind deßhalb etwa nicht mehrere Christus, sondern der nämliche Christus wird überall geopfert. Es ist Ein Leib des Erlösers, und nicht viele, also auch Ein Opfer, das wir nun darbringen und das Christus dargebracht hat, zu dessen Andenken es geschieht. „Dieses thut zu meinem Andenken“, sagte er, und nicht ein anderes. So verrichten wir also an allen Orten das Nämliche.

Der Verfasser beruft sich wieder auf den Brief an die Hebräer VII, 18., um die Ohnmacht des A. B. zu

zeigen, dessen Gesetz Nichts zur Vollkommenheit brachte; das Eine Opfer Christi aber brachte und bringt Alles zur Vollkommenheit. Das Gesetz des A. B. brachte die Sünde zum Bewußtsein der Thäter, im N. B. werden aber die Schulden getilgt, die Sünden nachgelassen, die Seelen gereinigt.

Der Verfasser wird nicht müde, die Vorzüge des kirchlichen Priesterthums allseitig zu beleuchten; darum stellt er dem jüdischen Priesterthume das kirchliche auch aus den Gesichtspunkten entgegen, daß dieses Personen aus jedem Stamme und Volke gegeben und an allen Orten verwaltet werde, während das gesetzliche nur auf Einen Stamm und Ein Volk beschränkt war und sein Dienst nur in Jerusalem verwaltet wurde.

Ganz besonders aber zeigt der Vorzug des kirchlichen Priesterthums vor dem jüdischen sich bezüglich der Personen, die dasselbe eingesetzt; dieses ward von Moses gegeben und von Aaron verwaltet, jenes setzte Christus der Sohn Gottes ein und übte es selbst aus. Gemäß der Stelle Hebr. III, 5 wird hervorgehoben, daß Moses nur als Diener treu das Haus verwaltete, Christus aber als Herr und Gott sein Haus regiert, das wir selbst sind. „Größere Ehre gebührt dem Erbauer des Hauses als seinem Gebäude" (Hebr. III, 3). Die Hohenpriester des A. B. mußten zuvor selbst versöhnt werden, um versöhnen zu können; Er aber ist heilig und Heiligmacher (Versöhner). Jene konnten für die Sünder nicht sterben, um nicht selbst ohne Leben zu bleiben; Er aber starb für Alle und lebt ewig und hält Jeden fest, der durch ihn zum Vater kommt [1]) (Joh. X, 28).

---

1) Kann auch übersetzt werden „dem Vater dargebracht wird."

Jene brachten jährlich Opfer dar, welche die Sünden nicht nachlassen konnten; Er aber brachte Ein Opfer Einmal dar und tödtete dadurch die Sünde und den Tod. Jene verwalteten ihr Priesterthum auf Erden, Er aber vollzieht es im Himmel, nicht mit Zittern ferne stehend wie jene, sondern sitzend zur Rechten des Vaters. Der Hohepriester des A. B. konnte nicht, so oft es ihm beliebte, in das Allerheiligste eintreten, sondern nur Einmal im Jahr, und nur Eine Stunde lang durfte er verweilen, und andere Priester mit sich hineinzuführen war ihm nicht erlaubt; Er aber ist beständig und immerfort im Himmel, und hebt die Heiligkeit (h. Seelen) zu sich hinauf, nach seinem Worte: „Wo ich bin, dort wird auch mein Diener sein" (Joh. XII, 26).

Die Herrlichkeit des kirchlichen Priesterthums beweist der Verfasser ferner noch durch die verschiedenen Gnadengaben desselben. Während die Priester, Propheten und Gerechten des Gesetzes wohl auch Gaben und Gnaden des Geistes, aber nur unvollkommen und theilweise erhielten, empfingen die Apostel und Hohenpriester und Priester der Kirche den Vorsteher (ܡܩܕܡܐ) des Geistes [1]) selbst, wie Christus zu den Aposteln sagte: „Ich sende euch den Geist, den Paraklet, der vom Vater ausgeht." Und: „Wenn ich nicht hingehe, so kommt der Paraklet nicht zu euch" u. s. w. (Joh. XV, 26. und XVI, 7). Aus den Worten Jesu über den h. Geist wird dann gezeigt, daß derselbe eine göttliche Person wie der Sohn Gottes sei, gleichen Wesens mit ihm, nicht etwa bloß eine Gabe oder Gnade.

---

1) D. i. den hl. Geist, den Geber der Gnaden und Geistesgaben.

Im Folgenden wird von dem hohen Werthe oder der Vortrefflichkeit (ܡܥܠܝܘܬܐ) des Priesterthums gesprochen und dieselbe aus seiner Wirksamkeit oder geistigen Kraft nachgewiesen. „Sobald Jemand die priesterliche Handauflegung empfangen hat, wirkt er Zeichen (ܢܣ̈ܐ) und Wunder, und verleiht auch Andern die Kraft dazu. Wer glaubt und getauft wird, empfängt die Gnade des h. Geistes. Das Priesterthum macht das Wasser zur geistigen Mutter, zum Schooße der Wiedergeburt, und das Oel zum Kleide der Unverweslichkeit durch das göttliche Zeichen und Siegel (durch die Taufe und das Chrisma). Das Brod macht es zum Leibe und den Wein zum Blute. Jederzeit spricht es vertraulich mit Gott, wie ein geehrter Knecht mit einem milden Herrn, durch Psalmen, Lobgesänge, Lesung der hl. Schrift, Gebete und Sühnungen. Es hält die Schlüssel zum Himmelreiche."

Weil der Verfasser auch sagt, das Priesterthum wirke durch die anbetungswürdigen und h. Namen des Vaters, Sohnes und hl. Geistes, so läßt er sich den Einwurf machen: wenn diese anbetungswürdigen Namen die hl. Schlüssel sind, so kann ja jedermann sie brauchen. Dagegen antwortet er: allerdings sind diese Schlüssel allgemein vor allen Hausgenossen hingelegt, aber nicht jeder hat die Gewalt, die Thüre zu öffnen und zu schließen, sondern nur Jene, denen die Hausverwaltung anvertraut ist. Wenn daher jemand von denjenigen öffnet, die damit nicht betraut sind, so ist er ein Dieb und Räuber und wird zur Strafe gezogen werden, wie der König Ozias, der mit dem Aussatze behaftet wurde, weil er sich erkühnte, eine priesterliche Handlung zu verrichten, was ihm nicht erlaubt war.

Ja, Fremde haben die Schlüssel gar nicht, weil sie nicht den wahren Glauben haben; ebensowenig haben diese Schlüssel jene Hausgenossen, denen sie nicht anvertraut sind, weil Christus nicht zu Allen, sondern zu Petrus und durch ihn zur Kirche sagte: „Was du auf Erden binden wirst u. s. w. . . das heißt: wie ich mit dem Leibe im Himmel bin, meine göttliche Wirksamkeit aber allenthalben ist, so bist auch du mit dem Leibe zwar auf Erden, wirkest aber in dem Himmel oben."

Zu den Worten Jesu: „Wem ihr die Sünden nachlasset u. s. f." bemerkt der Verfasser: was ist dieß Anderes, als: Nehmt für euch die göttliche Gewalt hin! Was Gott eigen ist, eignet auch euch zu! Sünden nachlassen kann nämlich nur Gott; wenn also die Apostel auf das Wort des Erlösers hin Sünden nachlassen, so liegt es ja klar am Tage, daß sie Gottes Gewalt von ihm erhielten.

Den Einwurf, wie denn das Wort eines Menschen im Himmel und auf Erden binden und lösen könne, beantwortet der Verf. damit, daß dieses durch den Befehl des Allerhöchsten, der da allmächtig sei, geschehen könne, und beruft sich zum Beweise dafür auf die durch Josua, Jesaias, Elias am Himmel und an der Sonne gewirkten Wunder. Das Priesterthum erhielt die Schlüssel dieser Gewalt von Christus, der da gesagt (Joh. 14, 12), daß derjenige, der an ihn glaube, noch größere Wunder thun werde, als er selbst.

In Bezug auf die Erhabenheit des Priesterthums finden wir die Frage aufgeworfen, was erhabener, herrlicher und glorreicher sei: die Königswürde, oder das Propheten- oder das Priesterthum. Die Antwort lautet: um wieviel vortrefflicher die Seele als der Leib ist, um ebensoviel über-

trifft das Priesterthum sowohl die Königs- als die Prophetenwürde. Während nämlich die königliche Herrschaft nur Irdisches und Leibliches zu ordnen hat, das Prophetenthum aber Zukünftiges verkündet oder Vergangenes und Bestehendes berichtet, ist es das Amt des Priesterthums zu versöhnen, zu heiligen, zu vergöttlichen, und daraus erhellt klar sein Vorzug. Auch die Schrift zieht den Melchisedek weit dem Nimrod, und den Samuel dem Saul u. s. w. vor. Ferner ward die königliche Würde und die Gabe der Prophetie auch Frauen gegeben, z. B. Debora, Athalia u. s. f., das Priesterthum aber nicht. Eben wegen der höhern Würde trachtete auch der König Ozias nach dem priesterlichen Amte (II. Chron. 26, 16 f.). Melchisedek wurde nicht als König sondern als Priester Vorbild Christi, von dem gesagt ist: „Du bist Priester nach der Ordnung Melchisedeks.“ Psalm 109, 4. Wie dieser ein Typus Christi gewesen, wird dem Namen, dem Orte und den Verrichtungen nach ausführlich nachgewiesen.

Am Schlusse des II. Traktates spricht der Verf. endlich weitläufig von der Nothwendigkeit und dem Vorzug der Handauflegung beim kirchlichen Priesterthum im Gegensatze zum A. B., in dem das Priesterthum durch Abstammung von den Leviten sich vererbte, obwohl auch diese der Handauflegung bedurften, wie selbst Josua als Nachfolger des Moses durch die Handauflegung mit dem Geiste der Weisheit erfüllt und Ephraim, Josephs Sohn, vom Patriarchen Jakob durch Handauflegung als der Bevorzugte bezeichnet ward.

(Fortsetzung und Schluß folgen.)

2.

Tradition und Rechnung über den Geburtstag Jesu.

Von Friedrich Stawars,
Kaplan in Zirkwitz bei Breslau.

Ueber den Geburtstag Jesu oder die Feier desselben lesen wir in den Schriften des christlichen Alterthums mehrere von einander verschiedene Angaben. So nennen die apostolischen Constitutionen (V, 13) den 25. Cislev. Es heißt darin: „Beobachtet die Feste, zuerst die Geburt am 25. des 9. Monats, dann Epiphanie am 6. des 10." Clemens von Alexandrien berichtet (Strom. I, 21), daß Einige den 25. Pachon, Andere den 24. oder 25. Pharmuthi für den Geburtstag Jesu ausgäben. Er selbst setzt diesen auf einen andern Tag, wie aus seiner Bemerkung, daß von Christi Geburt bis zum Tode des Commodus 194 Jahre 1 Monat und 13 Tage verflossen seien, hervorgeht. Diesen Tag hält Dr. Sepp (vgl. Leben Jesu, Bd. I. S. 202. Anm. 8) für den 22. Athyr, Wieseler (vgl. Chronol. Synopse S. 138. Anm. 1) für den 21. Athyr; wir aber glauben, wie weiter unten dargelegt werden wird, daß der 20. Athyr gemeint sei. Sodann feierten (nach Clemens a. a. O.) die Basilidianer und später auch die orthodoxen Christen in Egypten (cf. Epiphanius, Haeres. LI, 29) die Geburt am

10. Tybi (= 6. Januar), ein Theil derselben wieder am 15. Tybi (= 10. Januar). Die Antiochener und später die römischen Christen begingen am 25. Dec. den Geburtstag des Herrn, an welchem Tage er heute noch von der Kirche gefeiert wird. Auch in Egypten galt später dieser Tag; so setzt das Chronicon Paschale die Geburt auf den 28. Choiac Nachts die 7. Stunde, d. i. die Nacht vom 24—25. Dec.; so nehmen auch Anianus und Panodorus (vgl. Sepp a. a. O. S. 346) den 29. Choiac (= 25. December) an.

Wenn man die angeführten Data unter sich vergleicht, so sieht man, daß nur Eines nach der Form des Mondjahres angegeben wird und somit ein bewegliches ist, das um dessenwillen verschiedenermaaßen bezogen werden konnte, alle übrigen aber feste seien; außerdem ist jenes eine Zeitbestimmung nach jüdischem Kalender, nach welchem die älteste Tradition über den Geburtstag Jesu, wenn eine solche existirt hat, gelautet haben muß. Es ist darum möglich, daß die übrigen Angaben aus einer ursprünglichen Kunde vom 25. des 9. Monats durch Rechnung hervorgegangen seien, aber es ist dann auch möglich, daß keines dieser andern Data den wahren Geburtstag angäbe. Es wird nun unsre Aufgabe sein, zu zeigen, wie aus der ursprünglichen Ueberlieferung des 25. des 9. Monats die übrigen Anführungen betreffs des Geburtstags Jesu ausgerechnet worden seien, und daß der 25. Dec. mit Recht den Vorrang behauptet.

Wir beginnen mit dem 25. Pachon. Ideler meint (Handb. der Chron. II. S. 387), daß von Clemens der Monat Pachon mit Rücksicht auf das jüdische Jahr, also vom Nisan an, als der 9. gerechnet worden sei. Bei dieser

Hypothese wären, wie wir die Sache auffassen, statt der jüdischen Monatsnamen die egyptischen gebraucht, und zwar für dieselben Monate, die durch die jüdischen bezeichnet und verstanden werden. Es wäre also statt Nisan der 1. Monat des jüdischen Jahres Thot genannt ꝛc., folglich der 9. statt Cislev — Pachon. Da nun der Cislev als dem December entsprechend angesehen worden, so wäre unter dem 25. Pachon der 25. December gemeint. Ideler's Ansicht scheint Wieseler (vgl. Chron. Syn. S. 134, N. 1) zu acceptiren.

Dagegen erklärt Dr. Friedlieb (Leben Jesu S. 86) diese Annahme deshalb für nicht haltbar, „weil Clemens a. a. O. auch die Berechnung des Todestages des Herrn nach Einigen auf den 25. Phamenoth (22. März), nach Andern auf den 25. Pharmuthi (15. April) angibt. Phamenoth als der siebente und Pharmuthi als der achte der ägyptischen Monate würde aber unter der obigen Voraussetzung die Monate October und November ergeben, auf welche Ansicht jene Rechner unmöglich verfallen konnten, weil ihnen bekannt sein mußte, daß Christus am Passah der Juden gelitten habe." Diesen Einwand halten wir nur dann für zutreffend, wenn angenommen wird, daß Clemens selbst statt der jüdischen Monatsnamen die egyptischen angewandt habe. Anders aber ist die Sache, wenn einige Rechner, welche von denen, die den Tod Jesu auf den Phamenoth oder Pharmuthi bestimmt hatten, ganz verschieden waren, statt der jüdischen Monatsnamen dafür die egyptischen gebraucht hätten, und Clemens nun den Wortlaut ihrer Datumsangabe getreu verzeichnet hätte. Denn wenn auch diejenigen, welche den 25. Pachon nannten, den 25. Dec. gemeint hätten, so folgte daraus noch nicht, daß die Anderen, die als Todestag den 25. Phamenot

u. s. w. ausgaben, nun auch hätten konsequent an die Zeit denken müssen, die dem October oder November entspricht. Wir können uns aber für die Ansicht Ideler's nicht entscheiden, weil es uns zu schwer ankommt, zu glauben, daß die, welche zuerst den 25. Pachon als Geburtstag Jesu bezeichneten, nicht sollten darunter den Tag, der nach julian. Kalender der 20. Mai ist, sondern den 25. Dec. verstanden haben. Wir vielmehr erklären uns für die Auffassung des Dr. Sepp (Leben J. I. Bd. S. 202). Zwar betrachtet Dr. Friedlieb (L. J. S. 86) die Ansicht des Münchner Professors als identisch mit der Ideler's und sogar Dr. Sepp selbst scheint zu glauben, daß er mit Ideler Einer Meinung sei (vgl. L. J. I. Bd. S. 202, N. 9), aber wir werden bald die Darstellung der Ansicht Sepp's mit seinen eignen Worten folgen lassen, um zu beweisen, daß des letzteren Auffassung bezüglich des 25. Pachon eine andere sei. Am a. O. S. 202 schreibt er: „Da nämlich die Egyptier aus der kirchlichen Ueberlieferung erfuhren, Christus sei im neunten Monate geboren, bezogen sie dieß nicht auf den jüdischen Cislev, sondern dachten an den neunten Monat ihres bürgerlichen Jahres, welches mit dem 29. August anfing, und so bildete sich bei ihnen die Tradition für den 25. Pachon aus." In dieser Darstellung tritt der 25. Pachon nicht als gleichbedeutend mit dem 25. December auf, sondern als Resultat der Anwendung der Tradition vom 25. des 9. Monats. Da in dieser nicht hinzugefügt war, daß das jüdische Jahr gemeint sei, konnten Egyptier sehr wohl irrthümlich daran denken, es sei in der Tradition ihre Jahresform zu verstehen. Der 25. Pachon wurde von ihnen als das genommen, was er bezeichnet, nämlich als Tag des 25. Mai nach julian. Kalender. Ein

Einwand gegen Sepp's und unsre Ansicht, wie Dr. Friedlieb (a. a. O. S. 86) gegen Ideler geltend machen konnte, ist nun nicht möglich. Man kann auch nicht sagen, daß dann der Todestag Jesu von Einigen hätte müssen auf den 15. Thoth (12. Sept.) angesetzt werden, und zwar deshalb nicht, weil über den Todestag nicht im Wortlaut der Tradition die Zahl des Monats gemeldet wurde, so daß jene gelautet hätte: „am 15. des 1. Monats ist Jesus gestorben"; die Ueberlieferung hieß: „am Pascha der Juden u. s. w."

In Hinsicht des 25. Pharmuthi haben oben genannte Gelehrte keine Conjektur gemacht. Der Pharmuthi ist der Monat vor dem Pachon, der 8. des egyptischen Jahres, und es könnte scheinen, daß der 25. desselben nicht im Zusammenhang mit der Ueberlieferung vom „25. des 9. Monats" als Geburtstag Jesu berechnet worden sei. Dieselbe aber deutet sich wohl schon in der Zahl „25" an, der Zahl des Monatstages. Um aber unsre Meinung darzulegen, wie der Pharmuthi herausgebracht wurde, müssen wir voraussetzen, daß ursprünglich das Jahr 749 u. c. als das wahre Geburtsjahr Jesu bekannt und traditionell gewesen sei. In diesem aber traf Ostern d. i. der 15. Nisan entweder den 23. April (vgl. Weigl „Ueber das wahre Geburts- und Sterbejahr ꝛc. I. B. S. 122) oder den 24. März. Es konnte somit das Jahr von Nisan 749 u. c. bis Nisan 750 u. c. ein jüdisches Schaltjahr sein; in diesem Falle entsprach (wie näher weiter unten dargethan werden wird) der 25. des 9. Monats oder Cislevs nicht dem 25. Dec., sondern dem 25. November. Für die Egyptier entsprach folglich der Cislev dem Athyr. So bildete sich bei ihnen die Tradition, daß Christus im Athyr geboren sei. Der

Athyr ist ja (vgl. Friedl. L. J. S. 85) für Clemens Alex. der Monat der Geburt Jesu. Nun fand später ein Rechner, daß im jüdischen Jahre dem Athyr, außer im Schaltjahre, gewöhnlich der 8. Monat des jüdischen Jahres correspondire. Somit bildete sich die Behauptung, Jesus sei am 25. des 8. Monats geboren. Nachträglich wurde diese, nachdem sie traditionell geworden, von Einigen auf den 8. Monat des egyptischen Jahres, wie der 25. des 9. Monats von Andern auf den 9. desselben, bezogen und es ergab sich somit der 25. Pharmuthi.

Was hier vom 25. Pharmuthi gesagt worden, das gilt, wie wir glauben, auch vom 24. desselben Monats. Die Zahl 24 statt 25 erklären wir uns aus dem Wortlaute der Weissagung beim Propheten Aggäus (c. II. v. 11 –24), wo der 24. des 9. Monats genannt wird.

Im Vorhergehenden ist darauf hingewiesen worden, daß aus einer Rechnung des Clemens von Alexandrien sich der Athyr oder November als der Monat der Geburt Christi ergebe. Salomon van Til und Wieseler halten dafür, Clemens habe als Tag der göttlichen Geburt den 21. Athyr oder 17. November in seiner Rechnung über die Zeit von Christi Geburt bis zum Tode des Commodus festgehalten. Ebenso ergibt sich bei Friedlieb (a. a. O. S. 85) der 17. November. Wir aber halten dafür, Clemens habe an den 20. Athyr oder 16. November gedacht. Nach Plutarch de Isid. et Osir. c. 39 trat in Egypten vom 17. bis 20. Athyr ein viertägiges Trauerfest ein; in der Nacht vom 19. (bis 20.) Athyr erscholl der Freudenruf „ὡς εὑρημένου τοῦ Ὀσίριδος“, so daß also der eigentliche Tag für die Feier der Inventio Osiridis der 20. Athyr sein mußte. Der Versuch bei Wieseler (Chronol. Syn. S. 138) ist

aus seinem Streben hervorgegangen, eine Uebereinstimmung des Tages der Inventio Osiridis mit dem 17. November herbeizuführen, den ihm die erwähnte Rechnung nach Clemens ergeben hatte, aber er ist keineswegs geglückt. Denn einmal läßt sich das ihm anstößige „τῇ δ' ἐννάτῃ ἐπὶ δέκα“ bei Plutarch nicht hinwegräumen, andrerseits aber ist der Natur der Feier nach nicht nothwendig, daß die Trauer selbst vor der Inventio Osiridis als einem freudigen Ereignisse überall volle 4 Tage gedauert habe.

Es ist sehr denkbar, daß am 20. Athyr Umzüge gehalten wurden [1]), wobei die Auffindung des Osiris ausgerufen wurde, um die Trauer wieder zu beheben, folglich konnte auch am 20. Athyr dieselbe überall da, wo der Freudenruf noch nicht gehört worden war, noch fortdauern. Es ist somit kein Grund vorhanden, vom 19. resp. 20. Athyr abzugehen. Aber in der Ansicht, daß Clemens den Tag der Inventio Osiridis als Geburtstag Jesu angesehen habe, stimmen wir mit Wieseler überein. Wir halten es für möglich, daß in der Reduktion des Todestages des Commodus vom julian. auf den egyptischen Kalender sich ein Fehler von 1 Tag bei Clemens vorfinden konnte, oder er kam folgendermaaßen auf das Resultat, daß von Christi Geburt bis zum Tode des Commodus 194 J. 1 M. und 13 T. verflossen seien. Er vernahm, der Kaiser sei am letzten Tage des Jahres gestorben. Da die Egyptier in ihrer Jahresform jeden Monat zu 30 Tagen annahmen, und nach Verlauf von 12 Monaten 5, in Schaltjahren 6 Supplementstage hatten, so veranschlagte Clemens den

1) Eine Prozession am Feste der Isis beschreibt Clemens von Alexandrien. Stromat. VI, 4.

December nur zu 30 Tagen. Da Commodus am letzten Tage des Monats gestorben, so zählte er von demselben nur 29 Tage. Es gestaltete sich also seine Rechnung dieser Art:

von Erbauung der Stadt bis z. Tode des Commodus	944 J. 11 M. 29 T.
von Erbauung der Stadt bis Christi Geburt	750 J. 10 — 16 —
Die Zeit von Christi Geb. bis z. Tode des Commodus	194 — 1 — 13 —

Somit hatte Clemens den 16. Nov. oder 20. Athyr für den Geburtstag Jesu gehalten. Wie aber kam der 16. November oder 20. Athyr dazu, als Geburtstag des Herrn genannt zu werden? Nach obiger Auseinandersetzung hatte sich der Athyr bereits als Monat der Geburt Jesu, weil 749 u. c. derselbe dem Cislev entsprochen hatte, im Andenken festgesetzt. Später aber wurde das Jahr 749 u. c. als Geburtsjahr entweder vergessen, oder von Einigen bestritten. Sie stellten 750 u. c. als das Geburtsjahr Christi auf, und nunmehr berechneten sie für das Jahr 750 u. c. den Tag des Athyr, auf welchen der 25. des Mondmonats fiel, und fanden so den 20. Athyr (= 16. November). Oder es wurde von ihnen Ostern 751 u. c. auf den 2. April bestimmt; nach astronomischer Berechnung fiel bekanntlich Ostern 750 u. c. auf den 12. April; es müßte folglich Ostern 751 u. c. den 1. April gewesen sein, aber eine um 1 Tag abweichende Bestimmung des 15. Nisan ist sehr wohl möglich, hat doch auch Weigl (a. a. O.) denselben für 750 u. c. auf den 11. April berechnet. Sodann nahm man an, daß der 9. Monat des jüdischen Jahres dem Athyr entsprochen habe; es mußte sodann,

obschon der 15. Nisan den 2. April, also ziemlich früh, angesetzt war, vor Nisan 751 u. c. ein Beadar supponirt werden. Es wurde nun folgendergestalt rückwärts gerechnet: der 1. Nisan 751 u. c. fiel den 19. März; der Beadar (zu 29 T.) begann am 18. Febr.; der 1. Adar (zu 29 T., weil man nicht wußte, daß der Schaltmonat 30 Tage zählte) war dann der 20. Januar; der 1. Schebet (zu 30 T.) kam auf den 21. Dec.; der 1. Thebeth auf den 22. Nov., der 30. Cisleu somit den 21. Nov., und der 25. Cisleu den 16. Nov., welcher dem 20. Athyr, dem Tage der Feier der Inventio Osiridis adäquat war. Clemens selbst lernte nun diesen Tag aus der nach dieser Berechnung entstandenen Ueberlieferung kennen. Aus der Angabe, daß 194 J. 1 M. und 13 T. von Christi Geburt bis auf den Tod des Commodus verflossen seien, geht zwar hervor, daß Clemens hiernach die messianische Geburt ins Jahr 751 u. c. setze, aber die Rechnungen nach den Angaben dieses Kirchenschriftstellers bei Dr. Friedlieb (a. a. O. S. 84—85) bekunden genugsam, daß er ein bestimmtes Geburtsjahr Jesu nicht kannte und festhielt.

Wie bei Clemens Alexandrinus der 20. Athyr aus einer Rechnung auf Grund der ursprünglichen Tradition „vom 25. des 9. Monats" für das Jahr 750 u. c. hervorgegangen ist, also für das Jahr nach 749 u. c., welches wir für das der Geburt Jesu ansehen, so haben umgekehrt die Basilidianer, welche den 6. Januar feierten, den 25. des 9. Monats für das Jahr vorher berechnet, und fanden so den 11. Tybi = 6. Januar. Wie oben schon gesagt wurde, fiel im Jahre 749 u. c. der 15. Nisan den 23. April; der 1. Nisan daher am 9. April, der 1. Adar (zu 29 T.) den 11. März, der 1. Schebet (zu 30 T.) den

10. Februar (da dieser 29 T. hatte), der 1. Thebet (zu 29 T.) den 12. Januar, der 1. Cisleu (zu 30 T.) den 13. Dec., also der 25. Cisleu den 6. Januar = 11. Tybi.

Einige Basilidianer betrachteten 751 u. c. als das Jahr der Geburt Jesu. Suchen wir für 751 u. c. den 15. Nisan, so erhalten wir denselben 11¼ Tag vor dem 12. April. Da Weigl ihn schon 750 u. c. am 11. April eintreten lassen zu müssen glaubte, so werden wir auf den 31. März oder auf den 29. April geleitet. Auf letztern berechneten die Basilidianer Ostern 751, und es fiel ihnen der 1. Nisan desselben Jahrs den 15. April, der 1. Adar (zu 30 T.) am 16. März, der 1. Schebet (zu 30 T.) am 14. Febr., der 1. Thebet (zu 29) den 16. Jan., der letzte Cisleu (zu 30 T.) den 15. Jan., folglich der 25. Cisleu fünf Tage früher, d. i. den 10. Jan. oder 15. Tybi.

Endlich haben wir den 25. December vor uns. Es ist in Rücksicht auf die vorstehenden Ausführungen schon von vornherein wahrscheinlich, daß auch dieser durch Rechnung auf Grund des traditionellen 25. des 9. Monats gefunden worden sei. Diese Rechnung ist um so wichtiger, als der 25. Dec. von der Kirche angenommen worden ist, und es erscheint, wenn er auf Rechnung unter Zugrundlegung des 25. des 9. Monats basirt, dasjenige Jahr, in welchem der 25. Cisleu als mit dem 25. Dec. identisch angesehen werden konnte, quasi indirekt sanktionirt.

Daß der 25. December ursprünglich traditionell gewesen sei, ist nicht zu behaupten. Wenn es in der oben citirten Homilie des Chrysostomus auch heißt: „daß dieser Tag als von Anfang an und als von vielen Jahren her ihnen überliefert worden sei", so konnten doch frühzeitig die Antiochener ihn aus der noch älteren Nachricht, die „den 25.

des 9. Monats" meldete, mittelst Uebertragung auf den julian. Kalender ausgerechnet haben. Selbst wenn der 25. Dec. aus den Censusakten (cf. Chrysostomus Hom. 72) von den Christen zu Rom ersehen worden, so darf in denselben doch nicht nothwendig der 25. December aufnotirt gewesen sein, sondern dieser ergab sich in der Rechnung auf das Jahr 749 u. c. Wer es vertheidigen wollte, wäre gezwungen, nachzuweisen, daß der Census unter Herodes nicht von dessen, sondern von römischen Beamten ausgeführt worden sei, während es doch wahrscheinlich ist, daß nur die Oberleitung desselben in der Hand eines römischen Censors lag. Gegen die Vornahme der Schatzung durch römische Unterbeamten spricht schon die Form derselben, welche im Unterschied von dem römischen Census nach Stämmen, resp. nach Familien, geschah (vgl. Friedlieb, L. J. S. 61). Aber wenn nur der 25. des 9. Monats eigentlich von Anfang an überliefert wurde, so wurde doch nicht ohne Weiteres dafür der 25. Dec. genommen, wie Dr. Sepp (L. J. I. Bd. S. 207—208 u. S. 344), und Dr. Friedlieb (L. J. S. 88) statuiren. Sollte Papst Julius, der zufolge des angeblichen Briefes des Johannes von Nicäa an den Armenier Zacharias catholicus, aus den Schriften der Juden [1]) in Erfahrung gebracht haben soll, daß der Geburtstag Jesu auf den 25. Dec. zutreffe, nicht gewußt haben, daß nicht alle Jahre der 25. Cislev

---

1) Diese Schriften der Juden könnten möglicherweise die betreffenden Censusakten sein, denn andere Schriften, als die von den Beamten des Herodes gemachten Verzeichnisse konnten unmöglich von dem Tage handeln, an welchem Christus geboren war, sondern nur von dem Tage, an welchem von ihnen die Geburt des Messias erwartet wurde, (cf. Babyl. Joma f. I, 10; Sanh. f. 98, 2; Nezach Israel f. 31, 1).

auf den 25. December falle? Oder sollten die römischen Christen nicht das Streben gehabt haben, den wichtigen Geburtstag des Herrn auf ihre Jahresform genau zu übertragen, da doch in Egypten nach Mittheilung des Clemens von Alexandrien für genauere Reduktion ein gewisser Eifer herrschte? Unsre Ansicht erhält aber eine gewichtige Stütze, wenn wir zeigen, daß in der That für 749 u. c. der 25. Cislev auf den 25. Dec. berechnet werden konnte. Es geschah aber diese Berechnung entweder nach dem julian. Kalender oder mit Berücksichtigung der von Macrobius gemeldeten Störung desselben, obwohl letzteres nicht wahrscheinlich ist. Wir werden aber beide Möglichkeiten beachten.

War nach gewöhnlichem julianischem Kalender der 15. Nisan 750 u. c. am 12. April, so war der 1. Nisan am 29. März, der 1. Adar (zu 29 T.) den 28. Februar. Wieseler setzt zwar (Chronol. Syn. S. 56) nach Ideler (Handb. d. Chron. II. S. 392) die damals eingetretene Mondsinsterniß in die Nacht vom 12. auf den 13. März, den Anfang 1 U. 48, Ende 4 U. 12, so daß man annehmen könnte, der 13. März sei der 15. Adar gewesen, aber bei dieser Voraussetzung müßte der Adar zu 30 Tagen veranschlagt werden, was gegen die Regel verstößt, die Wieseler (Chr. Syn. S. 208 u. Erk. S. 440) aus Ideler (Handb. S. 565) angibt. Der 1. Schebet (zu 30 T.) traf also den 29. Januar, der 1. Thebet (zu 29 T.) den 31. Dec., der 1. Cislev (zu 30 T.) den 1. Dec., somit der 25. Cislev den 25. December.

Beachtet man aber die Abweichungen vom regelmäßigen julian. Kalender nach Macrobius, so konnte ebenfalls der 25. des 9. Monats auf den 25. December fallen. Weigl gibt zwar (Ueber das wahre Geburts- und Sterbe-

jahr J. Chr. I. S. 78) an, daß nach Einschaltung der Priester der 15. Nisan 750 u. c. am 8. April gewesen sei, also 3 Tage vor dem 11., auf den er nach julian. Kalender den 15. Nisan bestimmt hat; aber es ist nicht einzusehen, warum eine Abweichung von 3 Tagen zuzulassen wäre. Im Jahre 708 u. c. verbesserte Jul. Cäsar den Kalender und ließ seine neue Ordnung mit 709 u. c. beginnen. Es sollte alle vier Jahre ein Schaltjahr sein. Ein solches muß schon 709 u. c. gewesen sein, wie aus der Stellung des Schaltjahres in der dionys. Aera zu ersehen ist. Es muß also Cäsar bestimmt haben, daß immer das erste Jahr im Schaltcyclus ein Schaltjahr sein sollte. Macrobius berichtet nun, daß man nach Cäsar's Tode, von seiner Bestimmung abweichend, alle 3 Jahre einen Schalttag hatte, so daß innerhalb der ersten 36 Jahre statt der erforderlichen 9 Schalttage sich deren 12 ergaben, folglich 3 zuviel. Augustus habe nun befohlen, in den nächstfolgenden 12 Jahren die Schalttage ausfallen zu lassen. Addirt man zu 708 die 36 Jahre, so erhält man 744 u. c., die 12 Jahre dazu, gibt 756 u. c. Wenn wir nun für 750 u. c. den 15. Nisan suchen, so frägt es sich, wie viel ausgefallene Schalttage sind in der sonst nach julianischem Kalender vorzunehmenden Rechnung zu vermerken? Nach Cäsar's Ordnung hätten in den ersten 36 Jahren folgende Schaltjahre sein sollen: 709, 713, 717, 721, 725, 729, 733, 737, 741; es waren aber irriger Einschaltung: 709, 712, 715, 718, 721, 724, 727, 730, 733, 736, 739, 742. Nehmen wir an, daß Augustus seinen Befehl zur Herstellung des Kalenders im Jahre 744 u. c. erlassen habe — später kann der Befehl nicht gegeben worden sein, weil sonst noch mehr dreijährige Schalt-Cyklen

vorgekommen sein müßten — so fiel 745 u. c. zum ersten Mal der Schalttag aus, 749 das zweite Mal, 753 u. c. das dritte Mal. Wir haben darum nur Einen ausfallenden Schalttag, den vom Jahr 753 u. c. zu beachten, um den 15. Nisan 750 u. c. zu finden. Es wird also nach Einschaltung der Priester 750 u. c. Ostern auf den 11. April gefallen sein. In diesem Falle müßte der Schebet nur zu 29 Tagen veranschlagt werden, um den 25. Cislev auf den 25. December zu erhalten. Oder Augustus befahl schon den letzten der in die ersten 36 Jahre fallenden Schalttage im Jahre 742 u. c. wegzulassen, so daß wie nach regelmäßigem julian. Kalender ebenfalls der 15. Nisan 750 u. c. auf den 12. April berechnet werden müßte.

Es dürfte nun nach unsrer Auseinandersetzung nicht zweifelhaft sein, daß alle im christlichen Alterthum verzeichneten Geburtsdata aus dem uranfänglich überlieferten 25. des 9. Monats ehedem durch Rechnung gefunden und aufgegestellt worden sind. Aber die Gewißheit darüber wird sich erhöhen, wenn dargethan wird, daß auch alle andern Data, welche als Tauftag Jesu in der Vorzeit gemeldet worden, aus einer ursprünglich nach jüdischer Jahresform den Tauftag angebenden Tradition mittelst Rechnung aufgestellt worden sind. Die „Apostolischen Konstitutionen" geben als Tag der Epiphanie „den 6. des 10. Monats" an. Wir setzen voraus, daß unter „Epiphanie" wirklich die Erscheinung des Herrn bei der Taufe Jesu durch Johannes zu verstehen sei, wie überhaupt in den ersten Zeiten des Christenthums dieselbe immer unter diesem Worte verstanden wurde, wenn auch von Manchen damit zugleich die Geburt oder die Erscheinung des Herrn durch den Stern bei Ankunft der hl. drei Könige bezeichnet worden ist. Nach

Clemens (a. a. O.) feierten die Basilidianer als Geburts- und Tauftag Jesu, und zwar die Einen am 11. Tybi oder 6. Januar, die Andern am 15. Tybi oder 10. Januar. Epiphanius (haeres. LI, 24) schwankt in Betreff des Tauftages zwischen dem 3. Choiac (= 29. Novemb.) und dem 12. Athyr (= 8. Nov.); außerdem stellt er mit der letztern Angabe (vgl. Sepp a. a. O. S. 243) den 7. Metageitnion als Tag der Taufe Jesu zusammen. Alle diese zuletzt genannten Data sind das Ergebniß von Rechnungen auf der Voraussetzung der Zuverlässigkeit der Tradition vom „6. des 10. Monats" als dem Zeitpunkt der Taufe.

Wir sind der Ansicht, daß das Jahr, welches Dr. Friedlieb als das der Taufe gefunden hat, das richtige sei. Er setzt (L. J. S. 118—122) dieselbe in den Januar 780 u. c. Für dieses Jahr berechneten diejenigen Basilidianer, welche den 11. Tybi feierten, den 6. des 10. Monats und fanden den 11. Tybi oder 6. Januar. Der 15. Nisan 780 u. c. traf nach Friedlieb (a. a. O. S. 119) den 11. April, einen Freitag; der 1. Nisan folglich den 28. März, der 1. Adar (zu 29 T.) den 27. Febr., der 1. Schebet (zu 30 T.) den 28. Jan., der 1. Thebet (zu 29. T.) den 30. Dec., folglich der 6. Thebet den 4. Januar. Aber es konnte, da der 11. April ein Freitag war, der 15. Nisan den 12. April angesetzt worden sein und ferner, was nach Talmud, tract. Rosch haschannah Bl. 13 ff. und Maimonides zulässig erscheint, der Schebet nur zu 29 Tagen notirt werden, und es fiel dann der 6. Thebet den 6. Januar. Da die Basilidianer das Geburtsfest auf den 6. Jan. bestimmt hatten, so war für sie ein Grund vorhanden, solche Zulässigkeiten des jüdischen Kalenderwesens in Anschlag zu bringen, nach welchen sich ein mit dem schon

festgestellten Geburtstage übereinstimmendes Datum der Taufe ergab. In der Kirche wird die Taufe des Herrn eigentlich am 5. Januar in den Ceremonien der Wasserweihe gefeiert, während der 6. Jan. hauptsächlich als Fest der hl. drei Könige begangen wird. Sollte dieß eine Hindeutung darauf sein, daß der 6. Thebet richtiger auf den 5. Januar zu berechnen sei? Ein Mehreres folgt weiter unten über diesen Tag.

Was diejenigen Basilidianer betrifft, welche den 15. Tybi oder 10. Januar feierten, so legten diese, weil sie, wie oben gesagt wurde, die Geburt in den Januar 751 u. c. bestimmt hatten, und ebenso wie die andern Basilidianer glaubten, Jesus sei zur Zeit der Taufe 31 Jahre alt gewesen, das betreffende Ereigniß ins Jahr 782 u. c. In diesem traf der 15. Nisan den 17. April. Dr. Sepp gibt zwar (a. a. O. S. 296) als Paschatag den 16. April an, aber da die Tabelle bei Wieseler (a. a. O. S. 446), die von Wurm herrührt, den 18. April aufweiset, so werden wir den dazwischenliegenden Tag, den 17., als den 15. Nisan betrachten. Es war somit der 1. Nisan der 3. April, der 1. Adar (zu 29 T.) der 5. März, der 1. Schebet (zu 30 T.) der 3. Febr., der 1. Thebet (zu 29 T.) der 5. Januar, folglich der 6. Thebet der 10. Januar = 15. Tybi.

Die Angabe bei Epiphanius, Jesus sei am 3. Choiac (= 29. Nov.) getauft worden, kann folgender Weise entstanden sein. Nach dem Chronicon Paschale wird die Geburt auf den 28. Choiac Nachts die 7. Stunde angesetzt. Dieses Datum fand sich somit in Egypten vor. Nun setzt dasselbe Chronicon die Taufe den 11. Tybi, wie die meisten Basilidianer. Es entstand nun die Behauptung, daß die

Taufe Jesu 13 Tage nach dem Geburtstagsdatum anzusetzen sei. Es gab aber Manche, darunter Clemens, welche die Geburt Jesu am 20. Athyr feierten. Sie legten also die Taufe 13 Tage nach ihrem Geburtsfeste und kamen auf den 3. Choiac (= 29. Nov.), da der egyptische Monat 30 Tage zählt.

Bezüglich des 12. Athyr spricht sich Dr. Sepp (L. J. Bd. I. S. 243) dahin aus, als habe Epiphanius eine Originalurkunde vor sich gehabt, wonach Christus bei seiner Taufe 29 Jahr und 10 Monat alt gewesen sei; deshalb habe jener, da er die Geburt auf den 11. Tybi (= 6. Jan.) setzt, wie damals die orthodoxen Christen in Egypten, indem er 59 Tage zurückrechnete, den 12. Athyr (= 8. Nov.) herausgebracht. Daß eine Originalurkunde angegeben habe, Jesus sei bei seiner Taufe 29 Jahr und 10 Monat alt gewesen, bezweifeln wir, und meinen, daß umgekehrt dem Epiphanius der 8. Nov. (12. Athyr) genannt worden sei, und daß er danach das Alter Jesu bei der Taufe auf 29 Jahr und 10 Monate berechnete. Dann müssen wir freilich zeigen, wie die Behauptung, Jesus sei am 8. Nov. (12. Athyr) getauft, sich bilden konnte. Da Epiphanius den 12. Athyr, also ein egyptisches Datum, nennt, so hat er die Angabe desselben den Egyptern entnommen. Manche derselben, wie auch Clemens (nach Obigem) hielten den Athyr für den Monat der göttlichen Geburt. Da es nun bei Luc. (III, 23) heißt, daß Jesus bei der Taufe ungefähr 30 Jahre alt war, so glaubten sie, daß er in demselben Monat, in welchen sie seine Geburt setzten, auch getauft worden, wie ja auch die Basilidianer die Geburt und Taufe in einem und demselben Monat annahmen. Sie berechneten nun für den Athyr 779 u. c. den 6. des Mondmonats

und fanden den 12. Athyr (oder 8. Nov.). Sie gingen dabei davon aus, daß der 6. des Mondmonats im Jahr 780 u. c. nach Ansicht der Basilidianer den 6. Januar traf. War der 6. Januar der 6. des betreffenden Mondmonats, so war 59 Tage früher ebenfalls der 6. des Mondmonats. Vom 6. Januar 30 Tage zurück, gibt den 7. Dec., von diesem 29 Tage ab, gibt den 8. Nov. Natürlich bestritten diese Rechner die Meinung jener, daß der Thebet dem Januar entsprochen habe, und stellten dagegen auf, daß er dem Athyr korrespondire.

An dem 7. Metageitnion, den Epiphanius auch als Tauftag Jesu nennt, haben wir eine Art Seitenstück zu der Weise, wie der 25. Pachon aus der unrichtig bezogenen Tradition vom 25. des 9. Monats sich ergeben hat. Wir haben oben bezüglich des 6. Januar gesehen, wie nach den Regeln des jüdischen Kalenders besser der 6. des 10. Monats zum 5. Januar passe. Es berechneten demgemäß Manche unter den Griechen, weil am 6. Januar die Taufe gefeiert wurde, daß dieser 780 u. c. der 7. des 10. Monats gewesen sei und korrigirten für sich die ursprüngliche Tradition vom 6. des 10. Monats dahin, daß sie behaupteten, Jesus sei am 7. des 10. getauft worden. Da nun nach Annahme des julianischen Kalenders der Metageitnion dem October conform war (vgl. Sepp a. a. O. S. 243), so war der Metageitnion wie der October der 10. Monat des Jahres. Es wurde nun die Ueberlieferung vom 7. des 10. Monats, die sich statt der anfänglichen in der bezeichneten Weise eingeschlichen hatte, auf das römische Jahr angewandt und so kam man zur Behauptung, Jesus sei am 7. Metageitnion (oder 7. October) getauft worden. Wäre die Taufe Jesu wirklich 778 u. c. am 7. October geschehen, wie Sepp

(a. a. O. S. 243—244) glaubt, und das Geburtsdatum Jesu nach Sepp (a. a. O. S. 209) der 16. December 747 u. c., so müßte Jesus bei der Taufe nicht 29 Jahre und 10 Monate, sondern 30 Jahr 9 Monat und 21 Tag alt gewesen sein, woraus erhellt, daß Dr. Sepp an einer Originalurkunde des Epiphanius über das Alter Jesu bei der Taufe für seine Chronologie keine Stütze gewinnen könnte.

Nach Darlegung der Analogie in der rechnungsweisen Aufstellung verschiedener Taufdata Jesu im Alterthum auf der Basis der ältesten Tradition „vom 6. des 10. Monats" dürfte nun unsere Behauptung über die Genesis der verschiedenen Geburtsdata durch Rechnung auf Grund „des 25. des 9. Monats" um so glaubhafter erscheinen. Es kann nun auch von keiner Seite her, wie es öfter geschehen, der Ausspruch gethan werden, daß ein bestimmtes Datum der Geburt Jesu nicht vorhanden gewesen sei; es war ein bestimmtes Datum, das der Tradition vom 25. des 9. Monats, bestimmt freilich der Natur der Sache nach nur nach jüdischem Kalender, aus welchem später mit größerer oder geringerer Kenntniß desselben verschiedene Daten nach andern Jahresformen berechnet worden sind. Es bleibt nur noch zu untersuchen, ob nicht etwa im Jahre 749 u. c. der 25. Cislev doch noch auf einen andern Tag als den 25. December festzustellen sei.

Aus dem Umstand, daß Ostern 750 u. c. den 12. April traf, ergibt sich, daß Ostern 749 u. c. entweder 11 Tage nach dem 12. April, d. i. den 23. April, oder einen Monat früher, d. i. den 24. resp. 25. März fiel, welche Tage innerhalb der engsten Gränzen liegen, die für die Paschafeier je gezogen worden sind. Es wäre daher möglich,

nach Stellung des Mondes nämlich, daß von Nisan 749 u. c. bis dahin 750 u. c. ein jüdisches Schaltjahr verlaufen sei. Wenn aber vor Nisan 750 u. c. ein Veadar war, so fällt ja der 25. Cislev um 30 Tage vor dem 25. Dec., folglich den 25. November. Auch traf von 749—750 u. c. kein Sabbatjahr, in welchem bekanntlich nicht eingeschaltet wurde (vgl. Wieseler a. a. O. S. 204 und S. 440). Da zufolge Josephus (Ant. XIV, 16. 2. und XV, 1. 2) von 716—717 u. c. ein Sabbatjahr verlief, so war nach 4 × 7 = 28 Jahren ebenfalls ein solches, d. i. 744—745 und darauf erst 751—752. Dasselbe ergibt sich, wenn man von dem Sabbatjahre, welches nach Talmudischer Tradition in dem der Zerstörung Jerusalems voraufgehenden Jahre, also 821—822 u. c. zurückrechnet.

Es kann für den 25. Nov. auch folgendes Argument vorgebracht werden. Nach Luc. I, 56 blieb die hl. Jungfrau, welche bald nach der Verkündigung zu Elisabeth gereist war, gegen 3 Monate — ὡσεὶ μῆνας τρεῖς — daselbst und begab sich wieder nach Hause. Luc. I, 57 fährt dann fort: „Aber Elisabeth ward die Zeit erfüllt, daß sie gebären sollte 2c." Hienach war Maria anscheinlich bei der Geburt des Johannes nicht mehr anwesend, dennoch müßte sie gegenwärtig gewesen sein, wenn die Geburt Jesu den 25. Dec., also die Verkündigung am 25. März sich ereignet haben, denn außer den 3 Monaten sind für ihre Reise von Nazaret bis ins Gebirge Juda's noch mehrere Tage zu zählen. Daß die Zeit der Geburt des Täufers von der Kirche richtig angesetzt sei, wenn sie am 24. Juni gefeiert wird, geht hervor aus unsrer Abhandlung: „Ueber die Ordnung Abia u. s. w." im 2. Heft dieser Quart.Schrift Jahrg. 1866. Wenn man vom 2. October, dem Tage

der Beendigung des Tempeldienstes Abia's, bis zum 24. Juni die Tage zählt, so findet sich die Zahl 266. Dieselbe Zahl von Tagen liefern 9 Monate von abwechselnd 30 und 29 Tagen. Es würde somit nothwendig erscheinen, die Verkündigung, und folglich auch die Geburt Christi um 1 Monat früher zu legen, also den 25. November. Freilich müßte dann die Stelle Luc. I, 36 vom Anfange des sechsten Monats der Schwangerschaft Elisabeth's interpretirt werden, was ja der Wortlaut zuläßt. Vom 24. Juni bis zum 25. November sind nach julian. Kalender 5 Monate und 1 Tag, aber diese machen 154 Tage aus, während 5 Monate des jüdischen Kalenders, von denen bei Lukas die Rede ist, nur 148 Tage betragen, so daß für den 6. Monat noch 6 Tage restiren, weshalb von diesem Punkte aus betrachtet die obige Interpretation gestattet wäre.

Ferner war nach Behauptung des VI. Concils der Griechen (vgl. Sepp a. a. O. S. 209), wie Baronius meldet, der Geburtstag Jesu ein Sonntag. Suchen wir für den 25. Decbr. 749 u. c. den Wochentag nach regelmäßigem julian. Kalender, so geht hervor, daß er ein Montag war, mit Rücksicht auf Macrobius gemäß unsrer Auffassung aber ein Dienstag. Hiernach paßt der 25. Dec. nicht für die Aufstellung des Conzils. Rechnet man aber mit Rücksicht auf die oben bezeichnete Störung bis zum 25. Nov., so findet sich, daß er ein Sonntag gewesen sei. So würde der Autorität ihr Ansehen gewahrt.

Aber gegen diese Gründe lassen sich zu Gunsten des 25. Dec. andere aufstellen. Wenn bewiesen werden kann, daß nicht das Jahr von Nisan 749—750, sondern das von 750—751 ein jüdisches Schaltjahr war, so ist die Ent-

scheidung zwischen dem 25. Nov. und 25. Dec. getroffen. Es ist bereits gesagt worden, daß von 751 — 752 u. c. ein Sabbatjahr verlief. Im Sabbatjahre wurde nicht eingeschaltet, um nicht die Zeit der Aussaat für das nächste Jahr zu verkürzen; aber auch im folgenden wurde nicht eingeschaltet, damit die Erndte nicht um einen Monat verzögert würde. Um so mehr mußte in dem Jahre eingeschaltet werden, welches dem Sabbatjahre voranging, weil der Regel nach alle drei Jahre und zuweilen schon im zweiten ein Schaltmonat eintreten mußte, da der Ueberschuß der Dauer des Sonnenjahres gegen die des Mondjahres in drei Jahren schon $3 \times 11^1/_4 = 33^3/_4$ Tage beträgt. War nun 751—752 u. c. ein Sabbatjahr, so war auch von 750—751 ein Schaltjahr, folglich kein letzteres von 749 — 750 u. c. und es mußte dann 749 u. c. der 25. Cislev den 25. Dec. treffen. Ostern 750 u. c. war am 12. April, somit ergäbe sich für 751 u. c. entweder der 1. April resp. 31. März oder der 30. resp. 29. April, welcher letztere Terminus die in der Abhandlung „Ueber die Ordnung Abia“ gezogene Gränze für die Feier des 15. Nisan nicht erreicht.

Was den Aufenthalt Maria's bei Elisabeth betrifft, so folgt aus Luc. I, 56 nicht nothwendig, daß die hl. Jungfrau bei der Geburt des Johannes nicht zugegen gewesen. Der Evangelist wollte das, was den Besuch Maria's im Hause des Zacharias betrifft, im Zusammenhange erzählen. Daß sie so lang — drei Monate — dort verblieb, deutet doch schon die Absicht an, die Geburt des Täufers zu erwarten. Sollte sie nicht verlangt haben, an der Freude der Eltern Theil zu nehmen, und diese durch ihre Gegenwart zu erhöhen? Sollte sie nicht den Tag abgewartet

haben, an welchem dem Vorläufer ihres Sohnes der Name gegeben ward? Sollte sie nicht begehrt haben, von Zacharias nach Lösung des Bandes seiner Zunge die Erzählung über die Erscheinung des Engels im Tempel zu vernehmen? Faktisch erklärt die Kirche, wenn auch indirekt, durch die Feier der „Heimsuchung Mariä" am 2. Juli, also 8 Tage nach der Geburt des Täufers, daß die hl. Jungfrau bei dieser anwesend war.

Wenn es eine Tradition gab, Jesus sei an einem Sonntage geboren, so müßte man annehmen, daß der 25. Cislev in Folge von gewissen kalendarischen Bestimmungen oder Beobachtungen einen Tag früher eintrat, als wir auf Grund der Gleichstellung des 15. Nisan mit dem 12. April 750 u. c. berechnet haben; jener müßte, wie Weigl Ostern ansetzt, am 11. April gefeiert worden sein, und es wäre der 25. Cislev mit dem 24. Dec. gleichzustellen. Aber wir können hier einen Gedanken nicht unterdrücken, bei dessen Bewahrheitung es ausgemacht wäre, daß nicht blos der 25. Cislev, sondern auch der 25. Dec. auf einen Sonntag zu fixiren sei. Ideler erklärt nämlich (Handb. der Chron. S. 318), ihm wie Scaliger *scheine*, daß Jul. Cäsar das Jahr 709 u. c. zum Schaltjahr bestimmt habe, und in Parenthese hinzu, „gesagt sei es nirgends." Wie dann, wenn es eben nur Schein wäre? Dann war nicht jedes erste sondern jedes vierte Jahr im Schaltcyklus ein Schaltjahr, folglich jedes durch 4 ohne Rest theilbare Jahr, folglich nicht 753 u. c., wie die dionysische Aera voraussetzt, sondern 752 u. c. Dann muß wohl zur Erklärung unserer heutigen Lage des Schaltjahres im Verhältniß zu der ursprünglichen angenommen werden, daß in Folge der dionysischen Aera einmal 2 Schaltjahre hintereinander an-

zusetzen seien. Einige Beispiele, die darauf hinweisen, glauben wir gefunden zu haben; es sind folgende:

1) Lactantius nennt (De morte persec. c. 2) als Todestag den 26. März 782 u. c. Nach gewöhnlicher Rechnung trifft aber in diesem Jahre der 25. März auf Freitag (vgl. Sepp a. a. O. S. 289 u. 294). Soll aber der 26. März Freitag gewesen sein, so müssen einmal 2 Schaltjahre aufeinander gefolgt sein.

2) Die alexandrinische Ostertafel, die (nach Ideler Handb. II. S. 232 ff.) von Eusebius herrührt, und bis zum Jahre 34 n. Chr. zurückgeführt ist, gibt als Datum für das Fest der Auferstehung den 5. April, einen Sonntag an (vgl. Ideler a. a. O. S. 199). Da nach gewöhnlicher Rechnung (vgl. Friedlieb, L. J. S. 147) 783 u. c. oder 30 n. Chr. der 7. April Freitag traf, so ist der 7. April 31 ein Sonnabend, 32 (Schaltjahr!) ein Montag, 33 Dienstag, 34 n. Chr. ein Mittwoch, also der 5. April ein Montag; soll es aber ein Sonntag gewesen sein, so muß unsre Hypothese gelten.

3) Pionius hat übereinstimmend nach 4 Handschriften am 12. März (IV Idus Mart.) am Sonntage (die Sabbati, was hier nur vom Sonntag gesagt sein kann) den Martyrertod erlitten. Ruinart (Akten der ersten Martyrer, Wien 1832, Bd. III. S. 12 zu vergl. S. 45—48) setzt den Tod des Pionius ins Jahr 250 n. Chr., in welchem aber nach gewöhnlicher Rechnung der 12. März auf Montag fiel. Soll er aber Sonntag sein, so muß ein Schaltjahr mehr angenommen werden.

4) Epiphanius stellt den Tod Christi (Sepp S. 333) ins Konsulat des Vinicius und Longinus Cassius (783 u. c.) VIII Cal. Apr. Da nach gewöhnlicher Rechnung der

7. April 783 u. c. ein Freitag ist, so ist es auch der 24. März. Der 25. ein Sonnabend. Soll es aber ein Freitag sein, so u. s. w.

5) Die Martyrerakten von Ruinart (Bd. 4 S. 245) geben an, daß Apphian am 2. April im Jahre 360 n. Chr. gemartert ward; der Tag sei ein Freitag gewesen. Aber S. 249 heißt es, daß im folgenden Jahre, dem fünften der Verfolgung also, der 2. April auf Ostersonntag getroffen; folglich muß 307 n. Chr. oder 1060 u. c. ein Schaltjahr gewesen sein, während sonst 308 n. Chr. ein solches wäre.

6) Der Todestag Jesu wird im christlichen Alterthum in der Regel den 25. März, also VIII C. April. angegeben. War aber 783 u. c. statt des 7. April, wie dieß Wieseler (a. a. O. S. 389) und Friedlieb (a. a. O. S. 147) beweisen, der 8. April ein Freitag, was sich aus unserer Hypothese ergibt, so kann das „VIII C. April." entstanden sein aus „VIII April", welches ursprünglich Judenchristen schrieben, von den Römern aber auf die Calendas bezogen worden sein dürfte.

7) Wenn unsre Vermuthung richtig ist, so fällt auch 780 u. c. der 15. Nisan den 12. April statt des 11. (wie oben) und da in diesem Falle 780 u. c. ein Schaltjahr wäre, auch der 6. Thebet nach regelrechten Bestimmungen des jüdischen Kalenders auf den 6. Januar.

Wenn diese Beispiele genügen oder die Sache noch durch andere erhärtet werden kann, so muß auch 749 u. c. der 25. December auf Sonntag gefallen sein. Sollte dem aber nicht so sein, so ist uns auch noch gestattet, die Geburt des Herrn nach der Weissagung des Propheten Aggäus genauer auf den 24. Cislev (= 24. Dec.) zu setzen und

die Tradition vom 25. so zu erklären, daß wir supponiren, der Tag der Tempelweihe, der 25. Cislev, sei statt des Tages vorher im Gedächtnisse geblieben, und was die Censusakten anlangt, so sei darin nicht das Datum der Geburt, sondern das der Aufzeichnung der heil. Familie enthalten gewesen.

Wir schließen die Abhandlung mit dem Bemerken, daß ihr zufolge der Geburtstag Jesu nicht so ungewiß sei, wie von mancher Seite her behauptet wird, daß auch nicht in gewissen heidnischen Festen die Erklärung für die Data der Geburtsfeier zu suchen sei, wie etwa in den Natales Solis invicti bei den Römern, der Mithrasfeier bei den Persern, der Inventio Osiridis bei einem Theile der egyptischen Christen, oder der Inventio Isidis bei einem andern, (vgl. Sepp a. a. O. S. 196) und endlich in dem Feste des wiederkehrenden Sonnenlichtes bei den Griechen; es wurden ja auch andere Tage, wie der 15. Tybi, der 25. Pachon, der 24. oder 25. Pharmuthi für den Geburtstag Jesu ausgegeben, für welche noch kein symbolisch entsprechendes Fest der betreffenden Länder entdeckt worden ist, ein Beweis dafür, daß sämmtliche Data auf Rechnung und Tradition beruhen. Wenn aber die Vorsehung es so gefügt, daß die Geburt zu einer Zeit eintrat, durch deren spätere Berechnung sich Data ergaben, welche mit heidnischen Festen zusammenfielen, so kann man nicht die göttliche Absicht verkennen, das Heidenthum durch das Christenthum zu besiegen und zu verdrängen. Aber in diesen nicht christlichen Festbegängnissen den Ursprung der christlichen oder kirchlichen Festfeier zu finden, heißt „die Folge mit der Ursache verwechseln.“

3.

Ueber einen neu entdeckten Grund des Verfahrens Philipps IV gegen Bonifaz VIII.

Von Dr. Schwab in Würzburg.

In den im I. Hefte des Jahrgangs 1866 der Quartalschrift gemachten Mittheilungen „zur kirchlichen Geschichte des XIV. Jahrhunderts" war eines Dokuments (»Summaria brevis et compendiosa doctrina felicis expeditionis et abbreviationis guerrarum ac litium regni Franciae« Bibl. imp. manusc. lat. n. 6, 222. c) erwähnt worden, in welchem der k. Advokat Pierre du Bois dem Könige Philipp IV Vorschläge macht, wie die zunächst das französische Reich begrenzenden Besitzungen des deutschen Reiches nebst den italienischen Besitzungen, den Kirchenstaat nicht ausgenommen, für Frankreich erworben und damit ein großes Frankreich, vom Mittelmeer bis zur Nordsee, als Bedingung für eine Universalherrschaft Frankreichs im Abendlande, gewonnen werden könne. Es war ferner bemerkt worden, daß, wie Boutaric aus der später verfaßten Schrift du Bois' »de recuperatione terrae s.« nachgewiesen, jener Aufsatz in den ersten Monaten des Jahres 1305 (so steht durch Versehen im Texte; es muß aber, wie auch S. 50 richtig

gedruckt ist, 1304 heißen) an Philipp IV überreicht worden sei.

Diese Zeitbestimmung des Aufsatzes ist nun im IV. Hefte desselben Jahrganges der Q.Schr. S. 645 u. f. von Prof. Greil in Passau in Anspruch genommen worden. Er findet, daß das Dokument „nicht in die rechte Zeit verlegt" worden, da die darin berührten geschichtlichen Verhältnisse darauf hinweisen, daß der Plan 1299—1300 aufgezeichnet worden, und trägt deßhalb kein Bedenken, die Behauptung auszusprechen (S. 648): „Ist die weitere von Boutaric herrührende Angabe richtig, daß das Dokument in den ersten Monaten eines Jahres überreicht worden sei, so kann nur das Jahr 1300 als Jahr der Ueberreichung angenommen werden," wozu die Redaction die Bemerkung gefügt hat, daß zu „gleichem Resultate" auch der franz. Gelehrte Rob. de Wailly gelangt sei. „Das Wichtigste" an der Sache aber ist für Prof. Greil, daß das Dokument auf diese Weise noch in das Pontificat Bonifaz' VIII fällt. „Es wird nemlich hiedurch ein neuer Grund offenbar, warum der Pariser Hof diesen Papst so maßlos anfeindet. In seinem rechtlichen Sinne gab sich Bonifaz VIII nicht als Werkzeug zur Durchführung eines Welteroberungsplanes der Franzosen her..."

Sehen wir nun, wie weit diese Entdeckung historisch begründet ist. Vor Allem muß auch ich wie die Redaction dem Verfasser des Aufsatzes „zur Geschichte des XIV Jahrhunderts" Gerechtigkeit widerfahren lassen, daß seine Annahme, die Zeit der Aufzeichnung des Dokumentes falle in das Jahr 1300, ganz richtig ist, aber zugleich mein Bedauern ausdrücken, daß er seine Zeit an einer bereits gethanen Arbeit verloren hat. Denn die äußerst sorgfältigen

Untersuchungen Wailly's über die Zeit der Aufzeichnung des Documents sind noch von Niemanden beanstandet worden und können, Angesichts der im Documente berührten historischen Verhältnisse, meines Erachtens gar nicht beanstandet werden. Aber läßt denn nicht Boutaric den Aufsatz erst 1304 an Philipp IV überreicht werden? Allerdings, aber bezüglich der Zeit der Aufzeichnung schließt er sich an Wailly an und bestimmt, da in dem Documente die Feier des am 21. Febr. 1300 ausgeschriebenen röm. Jubiläums bereits erwähnt, andrerseits die Heirath Carls von Valois mit der Erbin des lateinischen Kaiserthums zu Constantinopel als noch nicht vollzogen bezeichnet ist, die zweite Hälfte des Jahres 1300 als Zeit der Aufzeichnung [1]).

Indem ich in den erwähnten Mittheilungen meinem Zwecke entsprechend nicht die Zeit der Aufzeichnung des Documentes, sondern nur jene der Ueberreichung an Philipp IV angab, mag ich zu der irrigen Voraussetzung Anlaß geboten haben, als wenn Boutaric die Zeit der Aufzeichnung in das Jahr 1304 verlegt habe, da gewöhnlich die Zeit der Vollendung eines Schriftstückes und die seiner Veröffentlichung oder Uebersendung nicht weit auseinander liegen. Allein ein solches Verhältniß zwischen Aufzeichnung und Uebersendung ist durchaus nicht allgemein und nothwendig, sondern die Zeit der Vollendung und jene der Uebersendung einer Schrift können durch mehrere Jahre auseinander liegen, und wenn dieses Auseinanderliegen noch durch Gründe vertreten ist, die allen Anspruch auf Beachtung haben, so fordert es nicht blos die Rücksicht gegen

1) Les idées modernes chez un politique du XIV siècle. In der Revue contemporaine 1864. April p. 417—47.

fremde Forschung sondern auch die wissenschaftliche Gründlichkeit, diese der eigenen Ansicht widersprechenden Angaben erst zu prüfen, bevor man seine Forschung abschließt und die entgegenstehende Annahme für unmöglich erklärt, wie das in den Worten ausgesprochen ist: „es kann nur das Jahr 1300 als Jahr der Ueberreichung angenommen werden."

Die Gründe für seine Behauptung hatte Boutaric in den von mir erwähnten Notices et Extraits des Manuscrites de la bibl. imp. Tom. XX. p. 174 mitgetheilt und ich hatte der Quelle derselben, der später geschriebenen Schrift du Bois' »de recuperatione terrae s.« Erwähnung gethan. Daß du Bois der Verfasser dieses schon vor 250 Jahren durch Bongars (Tom. II. p. 316 u. ff. der Gesta Dei p. F.) veröffentlichten Aktenstückes war, kam erst zur Kenntniß, nachdem das Document de abbreviatione guerrarum durch Wailly als ein Werk du Bois' erwiesen war.

In diesem 1306 an Eduard I von England gerichteten Aufsatze, der auch bereits den Vorschlag zur Auflösung des Templerordens im Interesse des hl. Landes enthält [1]), sagt der Verfasser p. 353 »tactis in uno libello super abbreviatione guerrarum — per praesentium scriptorem edito et apud Tholosam misso et tradito perito et fideli amico regni magistro Joanni de Forestis cum Domini Rex et Carolus fuerunt ibidem.« Mit diesen Worten

1) l. c. p. 320 et f. „Dicti religiosi qui commode quoad praesens transfretare et illuc (im Orient) habitare non poterunt, *ut agant poenitentiam super excessibus eorum in monasteriis Cisterciensis ordinis* et aliis pinguibus detrudantur ..."

erklärt sohin der Verfasser, daß er auch das Document de abbreviatione guerrarum verfaßt und dasselbe nach Toulouse geschickt habe, während Philipp IV und sein Bruder Carl sich dort aufhielten. Zu welcher Zeit war dies nun der Fall? Dies zu ermitteln ist jetzt ohne Schwierigkeit, nachdem in der Sammlung der franz. Geschichtschreiber Bd. XXI p. 406 u. f. die regum mansiones et itinera veröffentlicht worden sind. Nach p. 443 hielt sich König Philipp im Januar 1304 zu Toulouse auf z. B. III. Janv. à Thoulouse le samedi après la feste de la Circoncision. — 13 Jan. Tholosae die martis post Epiphaniam. XX Janv. à Thoulouse le mardi devant la feste S. Vincent u. s. f. Wenn nun du Bois selbst sagt, daß er seine Schrift während des Aufenthaltes des Königs zu Toulouse dahin gesandt habe, und maitre Jean de la Forêt sie auch wohl erst nach Durchsicht an den König übermittelte, so wird man zugestehen müssen, daß sich Boutaric sehr genau an den Thatbestand gehalten hat, wenn er die Schrift de abbrev. guerrar. in den ersten Monaten des Jahres 1304 an den König überreicht werden läßt.

Damit fällt nun von selbst die Annahme, als gehöre die Schrift bezüglich ihres Einflusses noch in das Pontificat Bonifaz VIII, es fällt dann auch Alles, was sofort im apologetischen Interesse auf diese Annahme gebaut worden ist. Denn erhielt Philipp IV die Schrift du Bois' erst 1304, so konnte er auch keine darauf bezüglichen Zumuthungen an den am 11. October 1303 gestorbenen Bonifaz VIII machen, so wie dieser dann auch nicht in die Nothwendigkeit versetzt war, diese Anmaßungen zurückweisen zu müssen und sich dadurch den Haß des Pariser Hofes zuzuziehen. Wir

werden uns also, was die Haltung Philipps IV gegen Bonifaz VIII betrifft, nach wie vor an die einmal feststehenden geschichtlichen Thatsachen und Verhältnisse halten müssen, und ich sollte denken, es bedürfe keiner neuen Motive um den Gang der Ereignisse zu verstehen.

4.

Die Oration des Meßkanon: Supplices te rogamus.

Von Subregens Beron.

Inhalt und Ritus dieser Oration hat die Liturgiker von jeher viel beschäftigt, und wenn in neuerer Zeit derselben eine gesteigerte Aufmerksamkeit zugewendet wird, so mag wohl hiezu das Werk von Dr. Hoppe: „Die Epiklesis der griechischen und orientalischen Liturgieen und der römische Konsecrationskanon“ — die äußere Veranlassung geboten haben, in welchem unsere Oration als Konsecrationsepiklese nachgewiesen werden will, so daß mit dem Resultat der Untersuchung die dogmatische und liturgische Bedeutung des Konsecrations- und Elevationsaktes in unserem Ritus sich kaum oder nur gezwungen vereinigen läßt.

Eine Hauptfrage, welche sich bei der Exegese des Supplices te rogamus erhebt, ist die: Wer wird als Vermittler angerufen, um unsere Gaben auf den himmlischen Altar vor das Angesicht Gottes zu bringen? wer ist der Angelus, um dessen Dienst wir bitten? Bekannt ist, daß diese Frage auf verschiedene Weise beantwortet wird. Diejenigen, welche gleich Hoppe eine Identität zwischen dieser Oration des römischen Meßkanon und der Epiklese der

Griechen nach der Wandlung festhalten, verstehen unter dem Angelus den hl. Geist; andere bleiben bei der gewöhnlichen und buchstäblichen Bedeutung des Wortes und denken an den Dienst irgend eines der geschaffenen Engel, deren vorzüglichstes Geschäft nach vielen Stellen der hl. Schrift es ist, den Gebetsverkehr zwischen den sinnlich geistigen Wesen und dem höchsten, vollkommensten Geiste zu vermitteln; wieder andere halten Jesus Christus für diesen Angelus mit Rücksicht auf Jes. 9, 6 und Mal. 3, 1, wo das einemal der Messias der Engel des großen Rathschlusses, und das andremal der Engel des Bundes genannt wird. Endlich ist auch die Zahl derjenigen nicht gering, welche im Hinblick auf die gewichtigen Gründe, womit besonders die zwei letzten Sentenzen motivirt werden können, keiner von beiden einen Vorzug einzuräumen vermögen und entweder die Frage unentschieden lassen, oder mehrere Auffassungen neben einander als wohl zulässig behaupten. Unter ihnen finden wir als die bedeutendste Auktorität den hl. Thomas, welcher zu unserem Problem bemerkt (Summa P. III. qu. 83. art. 4 ad 9): Sacerdos non petit, neque quod species sacramentales deferantur in coelum, neque corpus Christi verum, quod ibi esse non desinit; sed petit hoc pro corpore mystico, quod scilicet in hoc sacramento significatur, ut sc. orationes sacerdotis et populi angelus assistens divinis mysteriis Deo repraesentet, secundum illud Apoc. 8, 4: Ascendit fumus incensorum de oblationibus sanctorum de manu angeli. Vel per angelum intelligitur ipse Christus, qui est magni consilii angelus, qui corpus suum mysticum Deo patri conjungit et ecclesiae triumphanti.

Die Lösung der Frage nach der Person des Angelus

hängt, wie auch aus der letztgenannten Stelle hervorgeht, offenbar aufs engste zusammen mit der nach dem Objekt seiner Dienstleistung: was soll durch den Angelus zum Himmel gebracht werden, oder was haben wir in der Oration als haec aufzufassen? Nach dem hl. Thomas sind es die Gebete der Gläubigen, welche so zu Gott kommen sollen, daß sie von ihm acceptirt werden können; es ist der mystische Leib des Herrn, welcher mit Gott vereinigt werden soll, um aus dieser Verbindung eine Fülle von Gnaden zu erlangen. Was schon zu wiederholtenmalen im Verlauf des Meßritus in kurzen, kräftigen Worten ausgesprochen worden, findet wieder seinen Ausdruck; wir haben zunächst eine Fortsetzung und Verstärkung des Gebets, das unmittelbar vorangegangen, das Supra quae, d. i. der Bitte um gnädige Aufnahme der Gebete der Gläubigen und des Opfers, soweit es unser ist. Wohl ist der eingeborne Sohn Gottes im Moment der heiligen Wandlung zu uns gekommen, und wir haben ihn begrüßt in dem Unde et memores; wohl wissen wir, daß der himmlische Vater an ihm immer und überall sein Wohlgefallen hat, darum haben wir ihn mit dem Offerimus als das allein vollkommene Opfer Gott dargebracht. Aber eben der Hinblick auf die Heiligkeit der Gabe, in deren Besitz wir gekommen sind, muß uns unsere Unwürdigkeit eigentlich noch mehr zum Bewußtsein bringen und die Furcht erwecken, es könnten die Früchte des Opfers durch uns vereitelt oder vermindert werden. Darum haben wir in dem Supra quae gefleht, Gott möge mit gnädigem Blick auf uns und unsere Gaben schauen; und deßwegen beten wir jetzt, er möge unser Opfer vor sein Angesicht gelangen lassen, damit der ganze Zweck des Opfers sich erfülle, und insbesondere der

Genuß der Opferspeise, die heil. Kommunion, eine recht segens- und gnadenreiche werde.

Wird das haec in diesem Sinne verstanden und die Oration in dieser Intention verrichtet, dann bezieht man wohl am besten die Worte per manus Angeli auf Jesus Christus selbst; das per manus Angeli ist das verstärkte per Christum Dominum am Schlusse jeder Oration. Wir haben ja die Verheißung, daß wir erhalten werden, um was wir im Namen Jesu bitten; er ist unser Mediator; als solcher ist er auch gerade im hl. Sakrament erschienen; auf ihn tragen wir jetzt alle seither ausgesprochenen Bitten über; mit ihm verbinden wir und verbindet die Kirche — der mystische Leib Jesu — alle ihre Anliegen, und wir hoffen von seiner Vermittlung die sichere Erhörung unseres Gebets, die wohlgefällige Annahme unseres Opfers. Daß wir ihn mit einem Prophetenworte aus dem alten Bunde anreden, erscheint um so passender, als unmittelbar vorher die alttestamentlichen Opfer kommemorirt sind, und Malachias jener Prophet ist, welcher am deutlichsten das Opfer des neuen Bundes vorherverkündigt hat.

Es hindert nun aber durchaus nichts, bei dieser Auffassung des haec uns auch an einen geschaffenen Engel um die Vermittlung unserer Gebete zu wenden; unser Glaube sagt es uns, daß sie zu unserem Dienste ausgesandt sind, und das Wort des hl. Gregor (Dial. lib. IV c. 58) müssen wir in seiner Kraft stehen lassen: „wer von den Gläubigen möchte zweifeln, daß zur Stunde der Aufopferung auf die Stimme des Priesters die Himmel sich öffnen, daß bei diesem Geheimnisse Jesu Christi die Chöre der Engel zugegen seien; daß das Höchste mit dem Niedersten, das

Irdische mit dem Himmlischen sich verbinde, daß aus dem Sichtbaren und Unsichtbaren Eins werde."

Uebrigens werden wir mit dem Seitherigen den Inhalt des haec noch nicht vollständig erschöpft haben. Schon vom philologischen Standpunkt aus betrachtet ist es einerseits zu demonstrativ und andrerseits zu allgemein, als daß wir annehmen müßten, es wolle damit blos ein Theil des Opfers, nämlich die Gebete der Gläubigen, und nicht vielmehr das Ganze, so wie es im gegenwärtigen Augenblick vor uns liegt — der Leib und das Blut — das Opfer Jesu Christi, das Opfer der Kirche, das Opfer der Gläubigen als Objekt der Bitte aufgenommen werden. Und stellen wir uns auf den liturgischen Standpunkt, so könnte zunächst sicherlich die Erfahrung jedes Liturgen angerufen werden, der mit Attention allen Geheimnissen der hl. Meßfeier bis zu diesem Moment gefolgt ist und Aug und Hände in nächster Nähe des Sanctissimum das Gebet der Kirche weiter führt, daß in seinem Gedankenkreis, oder besser Gebetskreis, gerade die Intention auf den Leib und das Blut des Herrn stets in den Vordergrund tritt. Darauf weist denn auch der übrige Inhalt der Oration hin. Wir haben doch nicht blos die allgemeine Bitte, Gott möge wohlgefällig aufnehmen — als Fortsetzung, resp. Verstärkung des Supra quae; ein neues Moment ist hinzugekommen mit der Bestimmung: es möge unser Opfer *in sublime altare* gebracht werden; dem Opfer des irdischen Altars wird das himmlische (Hebr. 7, 24. 25) gegenübergestellt; jenes soll mit diesem vereinigt und beide gemeinsam vor das göttliche Angesicht gebracht werden; hier und dort ist das Opferobjekt Jesus Christus, darum das haec auch auf den Leib und das Blut Jesu Christi zu beziehen. Damit kommen

wir nun in keinen Widerspruch mit der Darstellung des hl. Thomas und anderer mittelalterlichen Theologen. Denn wenn an oben citirter Stelle des Doctor angelicus so sehr premirt wird, daß man nicht darum bitte, es möge der Leib Christi in den Himmel gebracht werden, so geschieht dies offenbar nur deßhalb, daß man nicht die beiden Existenzweisen Jesu — die in der Eucharistie und die im Himmel — miteinander konfundire, und damit man nicht der irrthümlichen Ansicht Raum gebe, es handle sich um eine lokale Uebertragung. Der Gedanke an eine solche ist freilich fern zu halten; sollte aber deßwegen keine Verbindung zwischen beiden Opferthätigkeiten des Herrn statthaben? muß nicht vielmehr der innigste und lebendigste Wechselverkehr als ein ganz realer gedacht werden? und sollte dieser nicht noch gesteigert werden durch die Gebetsthätigkeit der Kirche, die er mit seinem Blute gestiftet und der er sich im hl. Sakramente ganz geschenket? und ist es nicht ein herrlicher Fortschritt der liturgischen Handlung, wenn die Kirche das hochwürdige Gut, das sie als ihr Gut von Gott empfangen und über das sie jetzt das Verfügungsrecht hat, vereinigt mit ihrem Gebet und allen ihren Anliegen in heiliger Opferfreudigkeit und Muttersorgfalt zugleich wieder zurückgibt? und wenn sie alles dieses thut, um Gott noch gnädiger, die Früchte des Opfers noch reichlicher, ihre Glieder zum Empfang derselben noch würdiger, die Disposition der Kommunikanten noch besser, den Segen der hl. Kommunion noch umfangreicher zu machen (ut quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum filii tui corpus et sanguinem sumpserimus, omni benedictione coelesti et gratia repleamur), so setzt sie sich gewiß einen Zweck, der sowohl mit ihrer eigenen Aufgabe, als mit der Bestimmung

des heiligen Meßopfers im größten Einklang steht, welch letzteres in Folge seines Verhältnisses zum hl. Kreuzesopfer keine neuen Genugthuungen und Verdienste zu produciren oder zu konficiren, sondern die am Kreuzesstamme erworbenen präsent zu erhalten und zu appliciren hat. Das uti accepta habeas et benedicas, das Thema, das Kerngebet des ganzen Kanon, wird sich darum auch im reichlichsten Maße erfüllen.

Indem wir dem Gesagten zufolge das Supplices te rogamus als die inbrünstige Bitte um die Vereinigung des Opfers auf unserem Altar mit dem Opfer im Himmel bezeichnen, möchten wir nur noch darauf hinweisen, wie durch den Umstand, daß diese Bitte unmittelbar an die Erwähnung der alttestamentlichen Opfer sich anschließt, die hl. Messe hier uns so schön in ihrer charakteristischen Mittelstellung zwischen dem Kult des alten Bundes und dem der Ewigkeit entgegentritt; jener ist durch den neuen Bund erfüllt worden, auf diesen hat unsere Liturgie selbst wieder vorzubereiten — res nostrae partim sunt typi coelestium, partim Mosaicarum umbrarum corpora (Bona, Rer. liturg. lib. I cap. XXIV).

Fragt man nun aber jetzt, wer bei solcher Exegese des haec unter dem Angelus zu verstehen sei, so möchten wir antworten, daß auch so am einfachsten die Worte per manus Angeli auf Jesus Christus selbst bezogen werden. Er ist es selbst, welcher diesen innigen Wechselverkehr zwischen seiner Opferthätigkeit auf Erden und im Himmel herstellt; und wollte man bei dieser Voraussetzung im Texte eine „Tautologie“ sehen, so müßte man zu diesem Vorwurf überall greifen, wo man das handelnde Subjekt sich selbst zum Objekt seiner Thätigkeit machen läßt, und müßte

überhaupt darauf verzichten, das Opferleben Jesu sich einigermaßen zum Verständniß zu bringen, der in seiner göttlichen Liebe und Weisheit Opfer, Altar und Priester zugleich ist. Aber wir dürfen hier gleichfalls wieder beifügen, daß auch jetzt nichts hindert, mit der Thätigkeit Jesu zugleich die der geschaffenen Engel sich verbunden zu denken. Haben dieselben den eingebornen Sohn Gottes während seines Wandels auf Erden begleitet von seiner Geburt bis zu seiner Himmelfahrt, umgeben sie ihn fort und fort dort oben vor dem Throne des allmächtigen Vaters, so werden sie wohl auch jetzt nicht fehlen, wo es gilt, die Himmelsleiter zwischen dem irdischen Altar und dem sublime altare zu bilden. Ja auch der ersten von den oben genannten Ansichten, welche unter dem Angelus den hl. Geist versteht, kann jetzt bis auf einen gewissen Punkt ihre Berechtigung eingeräumt werden. So wenig es nämlich angeht, die Wirksamkeit des hl. Geistes einseitig zu erheben auf Kosten der Thätigkeit Jesu Christi, welcher sacerdos primarius und nach vollzogener Konsecration mit Gottheit und Menschheit gegenwärtig ist, — ein Akt, der als Transsubstantiationsakt auch von der Kirche nicht weiter verstärkt und entfaltet werden kann (glücklicher würde man wohl von einer Entfaltung des Elevationsaktes reden); so wenig darf man diese Wirksamkeit des hl. Geistes von der Feier der heiligen Geheimnisse überhaupt ausschließen, wenn man nicht in Widerspruch mit dem Dogma kommen will. Die Thätigkeit der dritten göttlichen Person in diesem Moment ist nicht als eine konsecratorische, sondern mediatorische, als eine die beiden Opfer Jesu vermittelnde zu denken.

Wie näherhin dieser heilige Vorgang, der in die Hände

zweier göttlichen Personen und der der Gottheit am nächsten stehenden Geschöpfe gelegt ist, sich realisirt, das zu begreifen und darzustellen liegt über menschlicher Kraft. Mehr als irgendwo anders gilt hier das Wort des Apostels I. Kor. 13, 12: „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel räthselweise, dereinst aber von Angesicht zu Angesicht.“ Wir befinden uns vor dem tremendum mysterium; wir stehen vor einem Text, der zunächst nicht dazu bestimmt ist, unsere Erkenntniß zu fördern, sondern eine liturgische Handlung zu begleiten, und soweit er für die Seelendisposition derer, die ihn gebrauchen, berechnet ist, den Geist des Gebets und die Affekte der Andacht nähren soll (ut nihil in eo contineatur, quod non maxime sanctitatem et pietatem quandam redoleat mentesque offerentium in Deum erigat; Trident. Sess. 22); wir stehen vor einer Handlung, die göttlich ist in ihrem Ursprung, unbegreiflich in ihrem Wesen, unermeßlich in ihren Wirkungen, wundervoll schön in ihrer liturgischen Durchführung. Dieser Ueberzeugung haben denn auch manche Liturgiker das Wort geliehen, ehe sie sich zum Commentar des Supplices te rogamus anschickten; von den vielen Stellen mögen wenigstens einige angeführt werden. So sagt Wiseman in seinem klassischen Aufsatz „über die Gebete der Kirche“, den er leider gerade nur bis zum Kanon fortgeführt hat: „Hier muß ich abbrechen, denn der Gegenstand wird zu heilig für meine Feder; der Boden, den wir jetzt betreten würden, ist heilig, und wer sich darauf wagen will, muß die Schuhe von den Füßen gelöst haben. Ich beschränke mich also darauf, zu sagen, daß diejenigen, welche zu lernen wünschen, wie man Gebete verfassen kann und soll, lange und ernstlich über diese apostolischen Gebete meditiren sollen, die von nichts

übertroffen werden, als von dem inspirirten Worte Gottes." Und etwa ein Jahrtausend früher leitet Magister Florus unsere Oration ein mit den Worten: Haec verba mysterii tam profunda, tam mira et stupenda sunt, ut magis veneranda sint et pavenda, quam discutienda [1]).

Bezüglich des Ritus der Oration möge es uns gestattet sein, noch ein paar Sätze über die Kreuzeszeichen beizufügen. Wir haben bekanntlich aus der Zeit vor und nach dem Tridentinum eine große Zahl von Erklärungs- und Rechtfertigungsversuchen für diese Kreuzeszeichen nach der hl. Wandlung, welche schon so viel Anstoß erregten, und deren Abschaffung selbst auf dem Tridentinum von einer Seite beantragt wurde. Hefele hat in seinem interessanten Werke: Beiträge zur K.G. und Liturgik — die verschiedenen Hypothesen zusammengestellt und die Sentenz des hl. Thomas: quod sacerdos post consecrationem non utitur signatione crucis ad benedicendum et consecrationem, sed solum ad commemorandam virtutem crucis et modum passionis (Summa P. III. q. 83. art. 5 ad 4) — treffend weiter geführt mit dem Satz: „Hostie und Kelch werden nach der Wandlung bekreuzt, nicht als ob sie noch gesegnet werden müßten, sondern zum Zeichen des von der hl. Hostie und dem hl. Kelche, oder vom Leib und Blute Christi ausgehenden Segens." So sehr nun allerdings in den dort citirten Hypothesen manche Variationen uns begegnen, so stehen sie doch in keinem Widerspruch zu einander und jedenfalls stimmen alle darin miteinander überein, daß die Kreuzeszeichen nach der hl. Wandlung nicht mehr als Benediktionen der Opferobjekte angesehen werden können, so daß

1) Biblioth. PP. ed. de la Bigne, ed. III. T. VI. p. 228.

Hoppe wirklich ganz isolirt ist, und es freilich auch sein will, wenn er die Thesis aufstellt, man könne nicht von diesem benediktionellen Charakter absehen; ein Satz, der schwer zu halten sein dürfte. Das Kreuzeszeichen ist das liturgische Zeichen κατ᾽ ἐξοχήν; wie nun unsere Liturgie in zwei Reihen, in sakramentalen und latreutischen Kultakten sich verläuft, so müssen wir das Kreuzeszeichen als einen Theil sowohl der einen, als der andern Art dieser Akte ansehen; ähnlich wie das Wort benedicere im sakramentalen Kult = segnen, im latreutischen Kult = preisen, und das Wort pietas sowohl zur Bezeichnung der gnädigen Gesinnung Gottes, wie der gottergebenen Disposition des Menschen gebraucht wird. Bald ist das Kreuzeszeichen sakramental ein wirksames, bald latreutisch ein bedeutsames Zeichen, bald beides zugleich. Als ersteres vermittelt es von Seite Gottes einen bestimmten Kreis von Gnaden, die vom Kreuze stammen; als latreutisches Zeichen enthält es von unserer Seite den Ausdruck eines bestimmten Kreises von Gedanken, die auf das Kreuz Bezug haben, und hier sind die hl. Kreuzeszeichen nach der hl. Wandlung unterzubringen — und wenn diese so verschieden ausgelegt werden, so kann dies nicht auffallen; es sind eben auch verschiedene Affekte, welche bei den reichen Beziehungen des hl. Meßopfers zum Kreuzesopfer ihren Ausdruck finden können. —

Wir möchten im Anschluß an unsern obigen Satz noch einen andern Gesichtspunkt zur Vertheidigung hervorkehren. Das Kreuzeszeichen ist das liturgische Zeichen κατ᾽ ἐξοχήν und als solches die heiligste und vollkommenste Aktion des Ritus. Dieser ist von der Kirche aufs beste und schönste geordnet; und wenn sie in ihrem Streben, äußern und innern Kult in die rechte Harmonie zu bringen und durch

Vereinigung von Wort und Zeichen eine liturgische Handlung herzustellen, ein Zeichen sucht für die heiligsten Augenblicke ihrer Liturgie, dann wählt sie vorherrschend das Kreuz. Die Momente nach der hl. Wandlung sind doch nicht weniger feierlich, als die, wenn wir beim Dominus vobiscum das Volk mit einer Ausbreitung der Hände zu begrüßen, oder wenn wir das Gloria in excelsis Deo mit einer Erhebung der Hände und Verneigung des Hauptes zu begleiten, oder das Thema der Präfation: das Gratias agamus Domino mit Erhebung der Hände und der Augen und einer Verneigung des Hauptes zu verstärken haben. Ist es ganz und gar gerechtfertigt, an diesen Stellen des Meßritus Wort und Zeichen miteinander zu verbinden, so verdienen sicherlich die Momente nach der hl. Wandlung auch die reichste Entfaltung des Ritus. Die Aktion, welche wir bei jeder gewöhnlichen Oration haben — nämlich die Erhebung der Hände — kann nicht genügen; wir haben mehr als eine Kollekte, wir haben Gebete coram sanctissimo, Opfergebete; wir pflegen den Umgang mit Jesus; die Affekte der Ehrfurcht, die wir ihm schulden, drücken wir aus mit der Genuflexion; und für die Affekte der Liebe, mit der wir ihn begrüßen, darbringen, seinem und unserem himmlischen Vater aufopfern möchten, finden wir keine bessere Aktion, als das Kreuz. So könnten wir als die allgemeinste Bedeutung unserer Kreuzeszeichen festsetzen: sie bilden die würdigste und entsprechendste Verstärkung des Wortes durch das Zeichen und enthalten also z. B. in unserer Oration den Hinweis darauf, daß der Leib und das Blut Jesu Christi wirklich vorliegen, woran sich ungezwungen die eine oder andere der oben citirten Hypothesen anreihen läßt — **Begrüßung des Opferleibes, Aufnahme des Segens u. s. w.**

Wir stimmen darum schließlich ganz und gar Dr. Hefele bei, wenn er in der oben genannten Abhandlung sagt: „Bisher hat bei allen Deutungsversuchen der Hauptfehler darin bestanden, daß man alle Fälle von Kreuzeszeichen mit einer Hypothese abmachen zu können glaubte"; und möchten gern der Zustimmung unseres verehrten Lehrers uns erfreuen, wenn wir beifügen: daß wohl auch das gefehlt ist, wenn man bei einem Kreuzeszeichen immer nur eine Hypothese zur Erklärung zuläßt und gerade von der allgemeinsten Bedeutung so gern absieht.

II.

Recensionen.

1.

Photius, Patriarch von Constantinopel. Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma. Nach handschriftlichen und gedruckten Quellen von Dr. **J. Hergenröther**, o. ö. Prof. des Kirchenrechts und der Kirchengeschichte an der Universität Würzburg. Bd. I. Regensburg bei G. J. Manz. 1867. VIII u. 719 S. gr. Oct. Pr. 6 fl. —

Schon seit einer Reihe von Jahren beschäftigt sich Professor Hergenröther in Würzburg mit Studien über Photius, und gerade unsere Quartalschrift hat wiederholt Zeugniß von seinen dießfallsigen höchst verdienstlichen Leistungen gegeben (Jahrg. 1857. S. 621 ff. Jahrg. 1858. S. 252 ff. 559 ff. u. 358 ff.). Es war damals schon bekannt, daß er an einer ausführlichen Monographie über Photius arbeite. Gleich darauf betheiligte er sich auch an der Migne'schen Ausgabe sämmtlicher Werke des Photius in 4 Quartbänden, und wenn wir heute in der Lage sind, über den nunmehr erschienenen ersten Band der gedachten Monographie zu sprechen, so müssen wir vor Allem die anerkennende Aufnahme constatiren, die er unseres Wissens

überall gefunden hat. — Der große Umfang, der diesem Werke zugewiesen ist (drei Bände), kann nicht befremden, wenn wir die hohe Bedeutung des Photius nach ihren zwei Hauptseiten, der kirchlichen und literarischen, ins Auge fassen. Er ist ja Ursache und Centralpunkt der großen Spaltung zwischen Orient und Occident, ist Repräsentant und Incarnation aller kirchlichen und nationalen, disciplinären, rituellen und dogmatischen Antipathien, Vorurtheilen und Differenzen, welche seit einem vollen Jahrtausend die orientalische Kirche von dem centrum unitatis trennen, und dadurch ihr selbst und uns so unendlich viel geschadet haben. Und dieser Photius ist nicht anknüpfungslos hineingestellt in die Kirchen- und Weltgeschichte, wie ein Deus oder Daemon ex machina, der die Einheit plötzlich zerreißt, vielmehr ist sein folgenschweres Thun und Treiben schon seit langer Zeit her angebahnt und der Orient zu dem Salto, wozu Photius ihn verleitete, prädisponirt worden. Und auch diese Vorgeschichte mußte der Verf., wenn er ein Gesammtbild geben wollte, zur Darstellung bringen. Darum sagt er über seine Aufgabe und seinen Zweck ganz richtig: „Der Natur der Sache nach konnte sich die vorliegende Arbeit nicht auf das unmittelbare Wirken des Photius und auf seine Lebenszeit beschränken, der Blick mußte vielmehr nach Vorwärts und nach Rückwärts gerichtet sein. Die Zeit vor Photius war vor Allem in das Auge zu fassen. Auf den Patriarchenstuhl von Byzanz erhoben, erbte er von seinen Vorfahren schon gewisse Grundsätze, trat in eine scharf markirte Stellung ein, die er geltend zu machen und auszubeuten verstand. Das Schisma hatte längst im Orient gekeimt, prädisponirende Ursachen waren in Masse vorhanden; ohne sie

würde das Werk des Photius entweder gar nicht gelungen oder doch spurlos vorübergegangen sein. Wir konnten uns aber hier nicht mit einigen allgemeinen Zügen begnügen; denn die in der Zeit unseres Patriarchen verhandelten Fragen weisen vielfach auf die Persönlichkeiten und Begebenheiten der frühern byzantinischen Geschichte zurück; ein großer Theil der kirchlichen Rechtsentwicklung im Orient mußte zur Sprache kommen und ohne die historischen Grundlagen, ohne die Entwicklungsgeschichte des neurömischen Patriarchats war kein genügendes Verständniß zu erwarten. Darum erschien es unerläßlich, wie im ersten Buche dieser Arbeit geschehen, die Bischöfe von Byzanz vor Photius, ihre Stellung zum Hofe, zum Clerus, zum Volke, ihre Bestrebungen und ihre Thaten dem Leser vorzuführen und auf die früheren Vorgänge näher einzugehen, die im Leben des Photius selbst, obschon für dieses sehr wichtig, nicht einer nähern Besprechung unterworfen werden konnten. Aber auch die Zeit nach Photius mußte insofern Gegenstand unserer Darstellung werden, als zu zeigen war, wie weit sein Einfluß auf die Nachwelt sich erstreckte, wie vielseitig die von ihm gelieferten Waffen im Kampfe gegen das Abendland benützt wurden, wie die von ihm ausgestreute Saat der Zwietracht fortwucherte und die von ihm begonnene Spaltung zur bleibenden Thatsache geworden ist, die so viele Jahrhunderte hindurch allen Heilversuchen Trotz zu bieten vermochte, wie sein Geist fortlebte in der Theologie wie im Leben der Byzantiner. Das letzte Buch dieser Arbeit, das zehnte, ward dieser Aufgabe gewidmet. In diesen Rahmen nun fügt sich das Leben des Photius ein, das den Gegenstand der sechs in Mitte liegenden Bücher (II—VII) bildet. Aber nicht die äußern Schicksale und Thaten des

Mannes waren es allein, die darzustellen waren; seine Schriften (Buch VIII) mußten sorgfältig untersucht und gesichtet werden; ebenso mußte seine Theologie (Buch IX) des Nähern zur Erörterung kommen; erst dadurch ward die ausreichende Grundlage für die Würdigung seines Einflusses in der Folgezeit gewonnen; erst dadurch konnte die Schilderung des Mannes sich zu einer allseitig gerechten erheben" (S. IV f.).

Ganz besonders schwierig waren die im achten Buch enthaltenen literärhistorischen Untersuchungen über die einzelnen Schriften des Photius, und nur unter bedeutenden Opfern und durch vielfältige Anstrengungen und Nachforschungen in größeren Bibliotheken ist es dem Verfasser möglich geworden, viele bisher nie benützte und noch ungedruckte Werke des Photius für seine Arbeit zu verwenden und so manche der bisherigen Lücken auszufüllen. Dabei war er, wie er versichert, ernstlich bemüht, „den Forderungen der Wissenschaft in ihrem jetzigen Stande ebenso wie der strengsten Wahrhaftigkeit und Treue zu genügen. Darum ward auch von der Beifügung der Belegstellen nicht Umgang genommen; dem Leser sollte die Controle erleichtert, die Gründe der aufgestellten Behauptungen vergegenwärtigt, in allen wichtigeren Dingen der Wortlaut der Quellen vorgeführt werden, abgesehen davon, daß Forschungen in Handschriften zu vielen Berichtigungen bereits gedruckter griechischer Texte geführt haben" (S. V).

Von den oben angedeuteten zehn Büchern der ganzen Monographie umfaßt der vorliegende große Band die drei ersten. Buch I handelt auf mehr als 300 Seiten von den byzantinischen Bischöfen vor Photius, das zweite (200 Seiten) gibt die Geschichte seiner Jugendjahre, seiner Er-

hebung und der Anfänge seines Wirkens bis zu seiner Absetzung durch Papst Nikolaus I exclusive. Der natürliche Zusammenhang brachte es mit sich, daß in diesem Buch auch der byzantinische Hof geschildert wurde, wie er unter der Kaiserin Theodora und ihrem Sohne Michael III oder Trunkenen sich darstellte. Das dritte Buch, wiederum 200 Seiten zählend, zeigt den Patriarchen Photius im Kampfe mit Papst Nikolaus I (862—868), beschreibt zugleich die erste Theilnahme der fränkischen Bischöfe an dieser Sache und schließt mit einer Uebersicht über die das Filioque betreffende Controverse zwischen Griechen und Lateinern.

Offenbar hat sich der Verf. eine große und schwierige Aufgabe gestellt, und hat ihr auch bestens entsprochen. Jede Seite dieses Buchs gibt Zeugniß von seiner umfassenden Gelehrsamkeit, von unermüdlichem Fleiß, genauer Bekanntschaft mit den Quellen und aller einschlägigen Literatur [1]), von sorgfältiger Erwägung des Einzelnen und pragmatischer Verbindung des Ganzen, von einem geübten historischen Blick und von Gewandtheit in Diathese und Darstellung des Stoffes. Dabei tritt überall das Bestreben hervor, auch nicht eine einzige auf das Thema bezügliche Notiz bei Seite liegen zu lassen, und hunderte von Büchern

1) Nur die neue, i. J. 1864 zu London in Quart erschienene Ausgabe der Briefe und einiger kleineren Schriften des Photius scheint dem Hrn Verf. nicht bekannt geworden zu sein. Sie ist von dem Griechen Johannes Baletta *ποώην* (wohl *πρώην*) *διευθυντὴρ τοῦ ἐν Σύοῳ* (wohl *Σύρῳ*) *Ἑλληνικοῦ παιδαγωγίου* besorgt und enthält 260 Briefe des Photius, indem sie eine große Anzahl von Antworten desselben aus den Quaestiones Amphiloch. unter die Briefe stellt. Außerdem handelt sie in sehr ausführlichen griechischen Prolegomenen von der Entstehung des Schismas und den Schriften des Photius ꝛc. ꝛc., wobei Herr *Ἑργενρολθηρος* öfter erwähnt wird.

und Quellen wurden zu diesem Zweck durchforscht, auch viele solche, die auf den ersten Anblick wenig Ausbeute versprachen. Ja es ist hierin eher zu viel als zu wenig geschehen, ähnlich wie von Hermann Reuter in seiner Geschichte Alexanders III, so daß dann und wann durch minutiöse Detailzeichnung der Eindruck des Bildes im Großen und Ganzen etwas gelitten hat.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß das vorliegende Werk alle bisherigen Monographien über Photius, namentlich auch die neuesten von Tosti und Abbé Jäger weitaus übertrifft sowohl an Reichthum und Vollständigkeit im Ganzen, wie an Genauigkeit und Richtigkeit im Einzelnen. Auch scheint mir, daß die hier gegebene Auffassung von Photius in allen Hauptpunkten mit dem Bilde harmonirt, das im vierten Band meiner Conciliengeschichte von diesem merkwürdigen Manne entworfen ist. Nur hätte ich es für besser gehalten, wenn der Verf. die Beurtheilung des Photius stets nur auf das thatsächlich Vorliegende und Unzweifelhafte gestützt und sich nie mit bloser Wahrscheinlichkeitsrechnung abgegeben hätte. Es ist wohl Niemand von der großen Schuld des Photius mehr überzeugt, als wir selbst, aber wir möchten gegen ihn keine Anschuldigung erheben, die nicht völlig erwiesen ist. Dazu kommt, daß durch Hervorhebung von blosen Möglichkeiten der Eindruck des Unbestreitbaren abgeschwächt wird. Zudem dürfen wir nicht verkennen, daß in den langen und heftigen Kämpfen zwischen Photius und seinen Gegnern auch von letztern Mißgriffe gemacht und Fehler begangen worden sind.

Mit Recht sagt der Verf. S. 316 von den Angaben des Symeon Magister über Photius, „daß Niemand sie

für historische Wahrheit nehmen werde", aber im Folgenden legte er doch den Fabeln dieses Mannes wenigstens einen theilweisen Werth bei und machte von ihnen mehr Gebrauch, als nöthig und gut war. Wie über Luthers Abstammung allerlei Thorheiten in Umlauf gesetzt wurden, ähnlich bei Photius. Aber haben sie denn auch Bedeutung für die Geschichte? Dieß führt uns auf einen weitern Punkt. Je heftiger eine Zeit von Parteien zerrissen ist, desto mehr ist eine genaue Untersuchung über die Glaubwürdigkeit der betreffenden Geschichtsquellen nöthig, und es wäre darum sicher am Platze gewesen, wenn der Verfasser in einem besondern Kapitel eine Uebersicht und Kritik über alle Hauptquellen für die Geschichte des Photius gegeben hätte.

Bei der großen Genauigkeit, die der Verf. anstrebte, sind uns nur wenige Einzelheiten aufgefallen, bei denen wir das Eine oder Andere berichtigen möchten. In Betreff des Glaubensedikts von Kaiser Basiliscus (J. 475), wodurch das vierte allgemeine Concil (von Chalcedon) außer Kraft gesetzt werden sollte, sagt der Verf. S. 112: „so tief war bereits die orientalische Kirche gesunken, daß nicht nur die Eutychianer (Monophysiten), sondern auch fünfhundert katholische Bischöfe dieß Dekret unterschrieben." Hier liegt offenbar ein Irrthum vor. Allerdings spricht der Rhetor Zacharias bei Evagrius (hist. eccles. lib. III. c. 5) von 500 Bischöfen, die dem Kaiser zu Willen waren, aber er zählt dabei Eutychianer und Katholiken zusammen, nennt sogar einige der erstern ganz extra und läßt es völlig zweifelhaft, wie viele Katholiken unter den fünfhundert waren, ob Majorität oder Minorität. Dazu kommt aber noch, daß seine Angabe in Betreff der fünfhundert überhaupt nicht vollen Glauben verdient, denn

er zählt zu ihnen auch den Patriarchen Anastasius von Jerusalem, der doch andern Quellen zufolge stets ein eifriger Verehrer des Concils von Chalcedon war und dem deßhalb die Monophysiten den Mönch Gerontius als Gegenbischof entgegenstellten (vgl. die Noten des Valesius zu Evagr. h. e. III, 5., und Baron. 476, 41).

Rücksichtlich des bekannten Anathems der sechsten allgemeinen Synode über Papst Honorius ist der Verfasser (S. 211) mit uns der Ansicht, letzterer sei nicht wegen positiver Selbstbetheiligung am monotheletischen Irrthum, sondern darum censurirt worden, weil er durch seine Schwäche und Nachlässigkeit, namentlich durch unbesonnene Zustimmung zu dem perfiden Schreiben des Sergius Vieles zur Erstarkung der Häresie beigetragen habe. Ganz richtig wird dann hervorgehoben, daß auch die folgenden Päpste die Sache so aufgefaßt und in diesem Sinn dem Anathem über ihren Vorfahrer beigestimmt hätten. Zum Zeugniß dessen führt Hergenröther Belegstellen aus zwei Briefen des Papstes Leo II. (J. 682 ff.) an. Aber er übergeht eine dritte schwierigere Stelle in dem Briefe dieses Papstes an Kaiser Constantin Pogonites, worin Leo II. dem Honorius einen viel stärkern Vorwurf zu machen scheint, indem er schreibt: profana proditione immaculatam fidem subvertere conatus est. Wer diese Worte liest, muß glauben, Honorius sei hier in positivster Weise des Monotheletismus beschuldigt. Allein dieser bedenkliche lateinische Text ist nur Uebersetzung aus dem Griechischen, und da heißt es: *τῇ βεβήλῳ προδοσίᾳ μιανθῆναι τὴν ἄσπιλον παρεχώρησε* (Harduin, Collect. Concil. T. III. p. 1476), d. h. er gab zu, daß der unbefleckte Glaube befleckt werde = maculari consensit, wie sich Leo II. anderwärts aus-

drückte. Und zu diesem Vorwurf unbesonnener sehr schuldbarer Zustimmung passen auch die Worte βεβήλῳ προδοσίᾳ. Die προδοσίᾳ ist das Preisgeben der Kirche, das sie Verlassen in der Noth, und das hatte Honorius wirklich gethan, „er hat," wie Leo II. ebenfalls sagt, „die Flamme nicht gleich bei ihrem Beginn ausgelöscht, wie es sich für die apostolische Autorität geziemt hätte (flammam non ut decuit apostolicam auctoritatem, incipientem extinxit. Vgl. Conciliengesch. Bd. III. S. 270).

Auf einem kleinen Versehen beruht es, wenn S. 301 angegeben wird, Kaiser Constantin d. Gr. habe sich auf dem Concil zu Nicäa der griechischen Sprache bedient, obgleich sie nicht seine gewöhnliche Sprache war. Es sagt aber der Augenzeuge Eusebius von Cäsarea in seiner Vita Constantini lib. III. c. 13 ganz ausdrücklich, der Kaiser habe lateinisch geredet und ein neben ihm Stehender habe seine Worte ins Griechische übertragen (damit die Synodalmitglieder, fast lauter Griechen, alles verstehen konnten).

Nach der gewaltsamen Entfernung des Patriarchen Ignatius und der widerrechtlichen Intrusion des Photius versammelten sich die zu Constantinopel anwesenden Bischöfe, die den Photius nicht anerkennen wollten, zur Wahl eines andern Patriarchen. Hergenröther sagt darüber S. 380: „die in Constantinopel versammelten Bischöfe bewiesen sich, wie vorher so auch jetzt im Ganzen feige und charakterlos. Die meisten derselben dachten, wie es scheint, ohne sich weiter um die Ansprüche des Ignatius zu bekümmern, eine scheinbar canonische Wahl vorzunehmen und besprachen sich über drei Candidaten." Dieß herbe Urtheil über die frag-

lichen Bischöfe ist aber, wie mir scheint, nicht gehörig begründet. Der Augenzeuge Metrophanes von Smyrna, ein Freund des Ignatius, läßt das Benehmen derselben in einem ganz andern Lichte erscheinen. Seiner Darstellung gemäß (bei Harduin l. c. T. V. p. 1111) war Ignatius selbst damit einverstanden, daß man der Gewalt (die ihn vertrieben hatte) weiche und für die Kirche von Constantinopel einen neuen Vorsteher bestelle, nur müsse dieser aus den Freunden des Ignatius gewählt werden und mit ihm in Gemeinschaft bleiben. — Diese wichtige Angabe des Metrophanes durfte der Verf. nicht ignoriren; mochte er sie für wahr halten oder nicht, er mußte sich darüber aussprechen.

Weiterhin hätte S. 407 etwas näher auf die Briefe eingegangen werden sollen, welche Photius und sein Kaiser gleich nach der Erhebung des Erstern an den Papst richteten. Die Schwierigkeiten, welche hier das Referat des Niketas bereitet, werden vom Verf. nicht gehoben. Niketas sagt nämlich (bei Harduin l. c. T. V. p. 963): „Photius schrieb dem Papst, Ignatius sei wegen Alters und Kränklichkeit freiwillig zurückgetreten und in ein Kloster gegangen", während in Wahrheit der noch erhaltene Brief des Photius an Nikolaus I. dieß nicht enthält. Wie dieser scheinbare Widerspruch sich löse, suchte ich in der Conciliengesch. Bd. IV. S. 227 zu zeigen. Der Verf. hat dieselbe sonst überall freundlich berücksichtigt und einige Irrthümer darin notirt, wofür ich ihm bestens danke. Aber er hätte auch einem andern Autor sein Recht angedeihen lassen sollen, — ich meine Damberger und seine synchronistische Geschichte. Der Verf. citirt letztere wiederholt; aber im Interesse der katholischen Historiographie hätte er

hiebei auch Gelegenheit nehmen sollen, der bodenlosen Willkührlichkeit jenes allerdings gelehrten Mannes entgegenzutreten, der in seinen Hypothesen nicht weniger keck als die sogenannte Tübinger Schule und mit gleicher Zuversichtlichkeit wie sie, das Wahrste geläugnet, die entschiedensten Thatsachen für Lügen erklärt und die besten Urkunden und Diplome für grobe Fälschungen ausgegeben hat. Ein paar Specimina mögen genügen. Hergenröther gibt auf S. 618—628 einen Auszug aus dem höchst wichtigen Schreiben des Papstes Nikolaus I. an Kaiser Michael III. vom 13. November 866, und erhebt mit Recht nicht den leisesten Zweifel gegen dessen Aechtheit; Damberger dagegen nennt diese Urkunde „eine erbärmlich versudelte Bulle, glaublich aus mehrern Schreiben unsinnig zusammengestoppelt" (Synchron. Gesch. Bd. III. Kritikheft S. 209). Weiterhin benützt Hergenröther ein gleichzeitiges päpstliches Schreiben an Photius, und Damberger erklärt auch dieses für interpolirt (a. a. O. S. 205), wie er denn ebenso den herrlichen Brief des Papstes Nikolaus I. an die Bulgaren verdächtigt und mißhandelt. Viele andere Beispiele gibt unsere Conciliengeschichte. Wem aber sollte bei dieser Gelegenheit nicht der alte Harduin einfallen, der alle Werke von Pindar, Thucydides, Strabo, Josephus Flavius, Livius und Terenz, die Aeneide Virgils, die Oden und Epoden von Horaz, viele Schriften von Cicero, Tacitus ꝛc. ꝛc., ebenso die Kirchengeschichte des Eusebius und viele andere patristische Werke von Justin, Tatian, Hieronymus, Gregor von Tours ꝛc. ꝛc. für unächt erklärt hat? Er behauptete auch steif und fest, die Apostel hätten lateinisch gepredigt und das Neue Testament sei ursprünglich in lateinischer Sprache ab-

gefaßt worden, anderer Ungeheuerlichkeiten gar nicht zu gedenken.

Doch kehren wir zur vorliegenden Monographie zurück, um unser Urtheil in den Worten zusammenzufassen: ein solches Werk gehört nicht zu den ephemeren Erscheinungen der Literatur, sondern hat bleibenden Werth, und wird wie heute so noch nach einer Reihe von Jahren für den Theologen und Historiker wichtig und nöthig sein. Möge es dem Verf. gefallen, durch gutes Register auch für leichtere Benützung desselben zu sorgen.

Hefele.

2.

1) **Beiträge** zur Geschichte und Erklärung der Kirchenhymnen. Mit besonderer Rücksicht auf das römische Brevier. Von Dr. **Joh. Kayser,** Prof. an der philos. theol. Lehranstalt zu Paderborn. Erstes Heft. Paderborn 1866. Druck und Verlag der Jungfermann'schen Buchhandlung. VIII und 160 S. Preis 1 fl. 3 kr.

2) **Lateinische Hymnen des Mittelalters,** größtentheils aus Handschriften schweizerischer Klöster, als Nachtrag zu den Hymnensammlungen von Mone, Daniel und Andern, herausgegeben von P. Gall Morel, Rector und Bibliothekar im Stift Einsiedeln. Erste Hälfte. Einsiedeln, Neu-York 2c. bei Benzinger. 1866. VI u. 182 S. gr. Oct. Pr. 2 fl. 30 kr.

Die altkirchliche Poesie hat für Alle, zumal für Theologen, so großen innern Reiz und zugleich so viel praktische Bedeutsamkeit, daß jeder Beitrag zu ihrem Verständniß höchlich willkommen ist. Auch die in Nr. 1 vorliegende, zwar kleine

aber inhaltreiche und anziehende Schrift bietet uns solche Beiträge, sowohl zur Geschichte als zur Erklärung der Kirchenhymnen: zur Geschichte im ersten, zur Erklärung im zweiten Buch. Damit ist von selbst gesagt, daß wir hier keine vollständige Entwicklungsgeschichte der kirchlichen Poesie und auch keinen Commentar zu sämmtlichen Kirchenhymnen zu erwarten haben, vielmehr werden im ersten Buch nur die Grundlinien solcher Entwicklungsgeschichte, und zwar nur rücksichtlich der ersten Jahrhunderte der Kirche, im zweiten Buch aber nur einige Proben mitgetheilt, wie kirchliche Hymnen commentirt werden sollen. Findet dieß erste Heft den verdienten Beifall, so werden weitere Lieferungen das Begonnene fortführen, erweitern und ergänzen.

Schon in den drei ersten Kapiteln des ersten Buches ist ein recht lobenswerther Anfang zu einer Geschichte der kirchlichen Hymnodik gemacht. Sie handeln 1) von der Stellung des Kirchenhymnus in der Poesie überhaupt, geben dann 2) eine Uebersicht über die Entwicklung des kirchlichen Hymnus bis auf Hilarius von Poitiers, worauf das 3te Kapitel von diesem selbst etwas eingänglicher handelt. Aber statt nun den Faden in natürlich-chronologischer Ordnung weiter fortzuspinnen und im vierten Kapitel von St. Ambrosius zu sprechen, springt der Verf. plötzlich über zwei Jahrhunderte hinweg zu Venantius Fortunatus über und unterbricht so den in den ersten Kapiteln richtig eingeschlagenen historischen Weg. Damit ist die Unzuträglichkeit gegeben, daß ein späteres Heft sachlich zwischen Kapitel 3 und 4 dieses Buchs eingeschoben werden muß.

Im zweiten Buch wählte der Verf. vier altchristliche Hymnen zur Erklärung aus, zwei von Ambrosius: Aeterne rerum conditor und Veni redemptor gentium, und zwei

von Venantius Fortunatus: Vexilla regis prodeunt und Pange lingua gloriosi proelium certaminis. Ausgenommen den zweiten von Ambrosius finden sie sich sämmtlich im römischen Brevier, freilich mit mehrfach verändertem (verschlimmbessertem) Text. So ist z. B. gerade im Anfangsverse des letzterwähnten Hymnus im Brevier lauream certaminis statt proelium certaminis gesetzt worden u. s. f.

In der Commentirung dieser vier Hymnen zeigte Herr K. Scharfsinn und Geschmack, verbunden mit ausgedehnter Erudition, und hat, was wir ihm besonders zum Verdienst anrechnen, nicht nur den Inhalt der betreffenden vier herrlichen Hymnen kurz und bündig erklärt, sondern auch den mehrfach sehr zweifelhaften Text sicher zu stellen gesucht und die sonst meist wenig beachtete metrische Seite dieser Kirchenlieder, ihren Vers- und Strophenbau, erörtert. Gleiches wäre sicher auch beim allerältesten christlichen Hymnus von Clemens Alexandrinus erwünschlich gewesen.

Am meisten hat mir der Commentar zum Hymnus Aeterne rerum conditor zugesagt, und nur an zwei Stellen, Vers 4 der sechsten und V. 3 der siebenten Strophe, scheint mir die gegebene (ungebundene) Uebersetzung nicht ganz glücklich zu sein. Herr K. hätte, meine ich, besser gethan, wenn er sich enger ans lateinische Original angeschlossen und z. B. lapsis fides revertitur mit „in die Gefallenen kehrt der Glaube zurück" oder: „den Gefallenen kehrt der Glaube wieder", übersetzt hätte, statt: „es zeigt dem Gefallenen der Glaube sich".

Aehnlich ist im zweiten Hymnus Veni redemptor gentium auf p. 106 der dritte Vers der ersten Strophe »miretur omne seculum« nicht einfach genug wiedergegeben. Ich würde keineswegs ut subintelligiren und auch

miretur nicht in dem Sinne fassen von „verwundernd ausrufen" oder „staunend gestehen", möchte vielmehr enge ans Original anschließend übersetzen: „Staunen soll darüber alle Welt; solche Geburt ist Gottes würdig." Sätze ohne Verbindungspartikeln, Asyndeta, sind ja in der Poesie ganz am Platze. — In demselben Hymnus ist auch der Ausdruck geminae gigas substantiae in Strophe 4 zu abstrakt wiedergegeben. Gemeint ist damit Christus, der „Held von doppelter Natur", der göttlichen und menschlichen. Herr Kayser übersetzt S. 110: „das gewaltige Doppelwesen."

Im dritten Hymnus Vexilla regis prodeunt ist meines Erachtens im Beginn von Strophe 6, wie in Strophe 5 und 7 das Kreuz angeredet, und darum muß beata übersetzt werden: „Heil dir, nicht „Heil ihm" sc. dem Kreuze. Außerdem will mir die Deutung von electa digno stipite in Strophe 5 S. 129 nicht gefallen. Nach Hr. Kayser hätte der Dichter gesagt: „das Kreuz ist wegen seines würdigen Stammes, weil es nach altchristlicher Legende vom Baum des Lebens im Paradies abstammt, auserwählt worden, so heilige Glieder (Christi) zu berühren." Aber ist denn nicht zu übersetzen: „auserwählt, um mit heiligem Stamm so hochheilige Glieder zu berühren?" Ich setze also nach electa ein Komma und halte die Kayser'sche Deutung des Ablativs digno stip. nicht für gerechtfertigt. — Zu noch weitern Bedenken veranlaßt uns die Uebersetzung und Erklärung des vierten Hymnus Pange lingua etc., und schon in Betreff des ersten Verses kann ich der Deutung von certamen nicht beitreten. Hr. Kayser meint, es sei dieß Wort mit Kampfpreis zu übersetzen, weil sonst proelium certaminis eine unerträgliche Tautologie wäre. Für diese Deutung von certamen beruf[illegible]

sich dann auf Virg. Georg. II, 530 (nicht 529), Aen. V, 66. Ovid. Metamorph. XIII, 129. Horat. carm. III, 20, 7. Allerdings hat einst Heyne in den zwei betreffenden Stellen von Virgil certamen = *ἆθλον*, Kampfpreis, gefaßt, aber alle neuern Erklärer sind ihm, so weit mir bekannt, entgegengetreten und haben wohl richtig bemerkt, daß hier das ponere certamen gleich dem griechischen *ἀγῶνα προτιθέναι* den Sinn habe: „einen Wettkampf veranstalten." Wagner bemerkt dabei zu Heyne's Erklärung: hanc explicationem vereor ut ullo exemplo probare possint (die Anhänger Heyne's). Noch weniger als die Virgilianischen Stellen aber lassen die bei Horaz und Ovid die für Keyser erwünschliche Auslegung zu, ja bei Horaz wird gerade praeda (Kampfpreis) von certamen unterschieden. Dagegen kann wohl ein Dutzend anderer Stellen aus Prosaikern und Poeten, der guten und spätern Zeiten beigebracht werden, wo certamen mit pugna oder bellum zusammengestellt wird, z. B. *certamen pugnae* bei Liv. 36, 19. Ovid. Metam. XII, 180. Lucret. 8, 842; *certamina belli* bei Virg. Aen. X, 146. Lucret. I, 476. Plancus in Cicer. epist. ad fam. X, 18; *certamen proelii* bei Hirt. B. Alex. 16; *certamen ac proelium* bei Cic. Catil. II, 11. extr. Wenn diese Autoren so schreiben, warum sollte nicht auch der viel spätere Venantius Fortunatus, der diese Muster gelesen, eine solche vermeintliche Tautologie, oder wohl richtiger: Verstärkung des Begriffs = „heftige Schlacht" sich erlaubt haben? Certamen differt a proelio, significat enim ardorem et conatum, quo milites in proeliis utuntur. Forcellini s. v. certamen.

Ungenau ist es weiterhin, wenn Strophe 5 V. 3 (S. 149) crura mit Lenden, Strophe 10 V. 2 (S. 156)

nauta mit Steuerruder statt Steuermann übersetzt und Strophe 9 V. 1 (S. 155) die Worte tensa laxa viscera mit: „breite weich dein Markholz aus" wiedergegeben werden. Hier ist der Imperativ offenbar verschoben und das Adjektiv zum Verbum gemacht, was wohl in einer gebundenen aber nicht einer ungebundenen Uebersetzung sich rechtfertigen läßt.

Endlich kann ich mich mit der Deutung des bekannten Verses Crux fidelis inter omnes arbor una nobilis (S. 153) nicht befreunden. Trotz der entschiedenen Widerrede des Hrn K. glaube ich das Epitheton fidelis zu crux, nicht zu arbor beziehen und inter omnes una nobilis im Sinne von nobilissima nehmen zu sollen, während Keyser übersetzt: „unter allen allein noch edler Baum" und daran erinnert, daß wegen des Sündenfalls alle Bäume, das Reis vom Baum des Lebens allein ausgenommen, mit dem Fluch belastet seien (S. 154). Ich meine, die wörtliche Uebersetzung: „du unter allen einzig edler Baum" hätte sowohl meiner als seiner Auffassung entsprochen, wobei freilich noch zu beachten ist, daß der nach I. Mos. 3, 17 über die Erde gesprochene Fluch nicht die Qualität der creatürlichen (unvernünftigen) Welt an sich verschlimmert, sondern nur deren Verhältniß zum Menschen verändert hat.

Wenn wir nun so nicht in allem Einzelnen mit dem Hrn Verf. übereinstimmen, so wünschen wir doch in hohem Grade, daß er das Begonnene baldigst fortführe und zu einer, wenn auch kurzen, Entwicklungsgeschichte der kirchlichen Hymnodik und zu einem fortlaufenden Commentar über alle im Kirchengebrauch befindlichen (lat.) Hymnen ausgestalten möge. — Die Dissertation des verewigten General-

vikars L. v. Buchegger zu Freiburg: De origine sacrae christianorum poeseos, 1827 und das Werk von Dr. Königsfeld, „lateinische Hymnen und Gesänge aus dem Mittelalter, deutsch unter Beibehaltung der Versmaße" Bonn 1865, scheint er nicht gekannt zu haben.

2) Bei dieser Gelegenheit können wir nicht umhin, auch der neuen Hymnensammlung von P. Gall Morel, dieser Zierde Einsiedelns, zu gedenken, obgleich dieses Werk seinem Charakter nach von dem des Hrn Kayser wesentlich verschieden ist. Seine Aufgabe ist nicht, eine Geschichte der christlich-kirchlichen Dichtkunst zu geben und einzelne bekannte Hymnen zu analysiren und exegesiren, im Gegentheil wollte P. Morel bisher unbekannte oder doch wenig gekannte Kirchenliedertexte zusammenstellen und so die größern Sammlungen von Daniel und Mone rc. ergänzen und vervollständigen. Die vorliegende erste Abtheilung enthält über dreihundert solcher Hymnen, Sequenzen und Tropen, meist aus alten handschriftlichen Kirchenbüchern schweizerischer Klöster entnommen, und viele von ihnen zeichnen sich durch Anmuth und innige naive Frömmigkeit aus, während sich freilich einige andere auch in Spielereien ergehen. Bei vielen derselben hat P. Morel kurze Noten beigegeben, namentlich um den Fundort und die Textesvarianten zu constatiren. Es zeigt sich überall, daß er nicht nur mit sehr großem Fleiße gesammelt, sondern daß er auch das Gesammelte mit aller Umsicht und Sachkenntniß, sowie mit feinem kritischen Gefühl behandelt hat. Mancher corrumpirte Text wurde dadurch verbessert, und der gute Geschmack, welchen Morel in seinen eigenen Gedichten hinlänglich bethätigte, hat ihn auch bei Auswahl dieser fremden Dichtungen geleitet. Der Mone'schen Anordnung folgend

stellte P. Morel die Hymnen auf Gott und die göttlichen Personen (auch die auf das Kreuz Christi und die Marterwerkzeuge) voran; in zweiter Linie folgen dann die Lieder zu Ehren der hl. Engel, der allerheiligsten Jungfrau und der übrigen Heiligen. Bei dem Hymnus Nr. 22 auf das Epiphanienfest bemerkt P. Morel zu V. 9: das Wort trocletem sei unverständlich. Es erklärt sich aber dieser Ausdruck ganz leichtlich, wenn man bedenkt, daß τρωγλῖτις eine Myrrhenart ist. Es will sonach unser Dichter sagen: „die Weisen aus Morgenland bringen dem Christuskind ihre mystischen Gaben dar: Weihrauch zur Verehrung seiner Gottheit, troglitische Myrrhe für sein Begräbniß, Goldstücke zur Anerkennung seiner königlichen Herrschaft."

Hefele.

3.

Zur Theologie der Psalmen. Von Prof. Dr. **J. H. Kurtz.** (Abdruck aus der Dorpater Zeitschrift für Theol. u. Kirche. 1864, IV. 1865, I. III.) Dorpat, Karow (Gläser) 1865. 2 Bl. 179 S. 8. Pr. 24 Sgr.

Die erste und umfangreichste Abhandlung dieser Schrift behandelt „den messianischen Gehalt in den Psalmen." Kurtz geht von der Unterscheidung typisch-messianischer und prophetisch-messianischer Psalmen aus. Letztere bieten directe Weissagungen über den Messias dar; erstere beziehen sich zunächst nicht auf die Zukunft, sondern auf die Gegenwart, nicht auf den Messias, sondern auf ein alttestamentliches

Vorbild desselben. Diese Unterscheidung haben die christlichen Psalmen-Erklärer von jeher anerkannt; sie gehen aber auseinander in der Beantwortung der Frage, welche Psalmen zu der einen und welche zu der andern Klasse zu zählen sind. Kurtz hält nur den Ps. 110 (109) für prophetisch-messianisch, die übrigen „Herrlichkeits-" und sämmtliche messianische Leidenspsalmen für typisch. Ich glaube, wenn man einmal, wie Kurtz thut, die Existenz von prophetisch-messianischen Psalmen anerkennt, läßt sich wenigstens auch bei Ps. 2. 21. 44. 70 (nach der lat. Zählung) die prophetisch-messianische Deutung besser durchführen, als die andere. Die Erörterung der einzelnen Psalmen ist aber hier nicht am Platze, und ich beschränke mich darauf, aus der Abhandlung von Kurtz einige Bemerkungen mitzutheilen, welche principiell ihren Werth behalten, wenn man auch mit der Anwendung derselben auf die einzelnen Psalmen nicht einverstanden ist.

In den typisch-messianischen Psalmen „schildert der Dichter zunächst individuell-historische Situationen und Empfindungen einer heilsgeschichtlichen Persönlichkeit; seine Worte gewinnen aber zugleich eine messianische Bezüglichkeit vermöge der heilsgeschichtlichen Stellung dieser Persönlichkeit, durch welche sie in Situationen gebracht ist, die mutatis mutandis mit innerer Nothwendigkeit in dem Leben und Wirken des künftigen Heilsvollenders, der als solcher auch ihre heilsgeschichtliche Stellung und Aufgabe zur Vollendung bringt, in verklärter Gestalt und erhöhter Potenz sich wiederholen. Es ist dabei möglich, daß dem Dichter selbst schon diese vorbildlich-messianische Bezüglichkeit seiner Worte zum Bewußtsein gekommen ist" (solche Psalmen bilden dann „Mittelstufen und Uebergänge von den typischen zu den

eigentlich prophetischen"; K. zählt dazu R. 71. 44.); „es ist aber auch möglich, daß dieselbe nicht schon dem Dichter selbst, sondern erst dem spätern Leser zum Bewußtsein kommen konnte, weil der Fortschritt der prophetischen Weissagung erst später die Mittel und Substrate für diese Erkenntniß darbot. Aber auch in letzterm Falle ist die messianische Bezüglichkeit der Worte von Anfang an denselben immanent, weil, wenn auch nicht vom Dichter selbst, so doch vom Geiste Gottes, unter dessen Anregung und Aufsicht er dichtete, intendirt" (S. 6). Wenn z. B. „David auch selbst noch nicht die geringste Ahnung davon hatte, daß an seinem Sohne und Nachfolger [dem Messias] die von ihm Ps. 15, 9 ff. ausgesprochene Hoffnung ungefährdeter Lebensdauer sich noch in ganz anderer und herrlicherer Weise erfüllen werde, als an ihm selbst, so kann doch der hl. Geist, unter dessen Anhauch auch David dichtete, es so gefügt haben, daß er seine Hoffnung in solcher Weise aussprach, daß sie zugleich über sein eigenes Leben hinaus in das Leben dessen hinübergriff, der als sein Sohn und Nachfolger der schließliche und ewige Inhaber seines Thrones sein sollte. David ist dadurch vom Geiste Gottes aus der Rolle des Dichters in die des *unbewußten* Propheten hineingetrieben worden, und Petrus (App. 2, 29) und Paulus (App. 13, 35) waren befugt, Davids Ausspruch nach dieser Seite hin zu verwerthen" (S. 73). — Zu der letztern Klasse zählt K. namentlich die Leidenspsalmen 27 und 68. Es gibt endlich auch solche Psalmen, „die man nur dann als typische bezeichnen kann, wenn man diesen Begriff, der im strengern Sinne nur auf heilsgeschichtlich nothwendige Situationen und Erlebnisse anwendbar ist (weil nur *deren* Wiederholung im Leben des Urbildes eine

nothwendige ist), soweit abschwächt oder erweitert, daß er auch das Unwesentliche in den heilsgeschichtlichen Entwicklungen, sofern es im Leben des Urbildes in analogen Erscheinungen sich wiederholt, umfassen kann" (S. 7). Da Christus Joh. 13, 18 den Ausspruch Ps. 40, 10: „Auch der Mann meiner Freundschaft, auf den ich vertraute, der mein Brod aß, hebt hoch gegen mich die Ferse, mit einem ἵνα πληρωθῇ ἡ γραφὴ auf den Verrath des Judas Ischarioth anwendet (vgl. auch Joh. 17, 12; App. 1, 26), so haben die ältern Ausleger mit wunderlichen exegetischen Künsten sich abgemüht, Ps. 40 als ein Gebet des leidenden Christus, das David weissagend aus der Seele Christi gesprochen, auszulegen und zu begreifen. Allein diese Auffassung wird schon durch V. 5 „Heile meine Seele, denn ich habe gesündigt an dir", unmöglich gemacht. Dagegen hindert uns nichts, das in V. 10 Gesagte als typisch bedeutsam anzusehen, in dem weiteren Sinne nämlich, wonach nicht blos das wesentlich zur Idee Gehörige und daher nothwendig in dieser oder jener Gestalt zur Erscheinung Kommende, sondern auch das mehr Accidentelle, das ohne wesentliche Beeinträchtigung der Idee auch hätte ausbleiben können, wenn es sich nur im Urbilde findet, typisch genannt werden kann. Das neutestamentliche ἵνα πληρωθῇ ist auch an vielen andern Stellen weitgreifend genug, um bei dieser Auffassung zu seinem Rechte zu kommen. Ahitophel aber, den David V. 10 im Sinne hat, als ein derartiges Vorbild des Judas anzusehen, d. h. als alttestamentlichen Judas, war nicht blos durch die gleiche Innigkeit des frühern Verhältnisses des einen zu David und des andern zu Christus, und nicht blos durch den

gleichen Umschlag in tückischen [1]) Verrath, sondern auch durch den verzweiflungsvollen Selbstmord beider Verräther nahe gelegt."

Weniger bedeutend sind die drei andern Abhandlungen. In der zweiten, „die Vergeltungslehre der Psalmen" sucht K. nachzuweisen, daß in den Psalmen, wie im Pentateuch nur von einer irdischen Vergeltung die Rede sei. „Ueber den Scheol hinaus, meint er S. 136, bis auf die Auferstehung und die jenseits der Auferstehung liegende ewige Seligkeit und Verdammniß als abschließende Vergeltung für das diesseitige irdische Leben ist der Blick keines Psalmisten und keines alttestamentlichen Propheten vor Daniel, weder mittelst objectiver Offenbarung noch mittelst subjectiver Ahnung und Selbstvergewisserung des gläubigen Denkens hindurchgedrungen. Und die Anschauung, die man vom Scheol selbst hatte, war zu trübe und düster, als daß man dort einen entsprechenden Ersatz für die Leiden, Trübsale und Entbehrungen dieses Lebens, und zwar zu wenig mit Rücksicht auf die Gerechten und Ungerechten differenzirt, als daß man darin die vergeltende Kehrseite des irdischen Lebens hätte suchen oder erwarten können." Was zur Begründung dieses Satzes gegen v. Hofmann bemerkt wird, ist allerdings im Wesentlichen richtig, aber damit ist die Wahrheit desselben nicht erwiesen. Von andern vor Daniel geschriebenen Büchern abgesehen, geht doch auch in den Psalmen, wenn nicht die objective Offenbarung, so doch wenigstens „die subjective Ahnung und Selbstvergewisserung des gläubigen Denkens" über die irdische Vergeltung hinaus. „Auch in

1) Gedruckt steht bei Kurtz „türkischen"; die Schrift wimmelt von dergleichen Druckfehlern.

den Psalmen, sagt Delitzsch, Comm. über den Psalter II, 421, finden sich solche Stellen, in denen die Hoffnung, nicht dem Tode zu verfallen, sich so unbeschränkt ausspricht, daß der Gedanke des unvermeidlichen Endgeschickes ganz und gar von der Zuversicht des Lebens in der Kraft Gottes des Lebendigen verschlungen ist (56, 14 u. bes. 16, 9—11); solche, in denen die Gnadengemeinschaft mit Jehova dergestalt diesem zeitlichen Leben mit seinen Gütern entgegengesetzt wird (17, 14 f.; 63, 4), daß der Gegensatz eines überzeitlichen, über diese Zeitlichkeit hinausreichenden Lebens sich von selbst ergibt; solche, in denen der Ausgang des Gottlosen dem Ausgange der Gerechten wie Sterben und Leben, Erliegen und Triumphiren entgegengehalten wird (49, 15), so daß sich die Schlußfolgerung aufdrängt, daß jene sterben, obwohl sie ewig zu leben scheinen, diese ewig leben, ob sie gleich sterben; solche, in denen der Psalmist, obgleich nur anspielungsweise, sich eine Entrückung zu Gott, wie Henochs und Elia's, in Aussicht stellt (19, 34; 73, 67)."

In der kurzen dritten Abhandlung wird über „die Selbstgerechtigkeit der Psalmensänger" bemerkt: „die kühnen und zuversichtlichen Berufungen Davids auf die Reinheit seines Herzens und seiner Hände (namentlich in Ps. 7. 17. 18) beziehen sich sämmtlich auf ein bestimmtes Lebensverhältniß, nämlich auf sein Verhalten gegen Saul, in Beziehung auf welches er durch Gottes Gnade in der That das Zeugniß eines reinen Gewissens vor Gott sich geben konnte" (S. 154). Man darf aber dabei „nicht leugnen wollen, daß, wenn des Dichters religiöses Bewußtsein unter dem Lichte des N. T. gestanden hätte, mit dem leuchtenden Vorbilde absoluter Heiligkeit in der Person des Erlösers, er gewiß nicht so stark und unbedingt, ohne Reservation

und Beschränkung auf die Gerechtigkeit seiner Wege und die Reinheit seiner Gesinnung, auch in specieller Beziehung auf sein Verhalten zu Saul, sich hätte berufen können."

Aus dem letzten Aufsatze, über „die Fluch- und Rachepsalmen", mögen folgende Gedanken hervorgehoben werden. „Der Vorwurf, daß das A. T. Feindeshaß und Rachedurst zulasse und sogar fördere und nähre, ist ein schreiend ungerechter, das A. T. fordert vielmehr ebenso sehr Feindesliebe und verbietet ebenso sehr Rachsucht, wie das N. Erkennt man nun in den Psalmen den reinsten und edelsten Ausdruck alttestamentlicher Frömmigkeit an, so wird man auch die häufigen Imprecationen der Psalmensänger in einem Sinne aufzufassen haben, der nicht im Widerspruch steht mit jener Forderung. Dazu kommt noch, daß bei weitem die meisten derartigen Psalmen davidischer Abfassung sind und sich vorzugsweise auf die Zeit der Saul'schen Verfolgung beziehen. Wie sehr aber gerade David frei war von persönlichem Feindeshaß und gemeiner Rachsucht, wie zart und feinfühlend gerade nach dieser Seite hin, zeigt sein thatsächliches Benehmen gegen Saul, Nabal, Simei und Absalom. Da aber die fortschreitenden Offenbarungsthatsachen immer in begleitender und grundlegender Correlation zu der fortschreitenden Offenbarungslehre stehen und durch beide wiederum der Umfang und die Tiefe des religiösen und ethischen Bewußtseins sowie das Maß des heiligenden Einflusses bedingt ist, welchen dasselbe auf das Gemüth des Menschen ausübt; da ferner gerade das Moment des religiös-sittlichen Lebens, um welches es sich hier handelt, nämlich die Verpflichtung und die Befähigung zu selbstverleugnender, liebender Hingabe auch an die Feinde, durch Offenbarungsthatsachen und Offenbarungslehren, wenn auch

keineswegs fehlend, doch damals noch nicht so tief und kräftig dem religiösen Bewußtsein eingeprägt sein konnte, wie durch die neutestamentlichen Heilsthatsachen und Heilslehren geschehen ist: so ist es ja wohl denkbar, daß zur Zeit des A. T. auch in den Momenten der höchsten religiösen Weihe und sittlichen Heiligung nach jener Seite hin noch Regungen des natürlichen Menschen aufsteigen und als unsträflich erscheinen konnten, die ins Licht des N. T. gestellt als sündlich bezeichnet werden müssen." — Bei den Fluchpsalmen „handelt es sich nicht um irgendwelche kleinliche Interessen, sondern um Sein oder Nichtsein. Es liegt nur die eine Alternative vor: entweder der Verfolgte erliegt dem Verfolger und mit ihm die Sache der Wahrheit, der Gerechtigkeit, der Sittlichkeit und Religiosität, oder aber die Verfolger erliegen dem göttlichen Strafgerichte, das ihnen nach ihren Werken vergilt." Das Gebet ist also direct auf die eigene Rettung, nur indirect auf die Vernichtung der Feinde, sofern diese die Vorbedingung jener ist, gerichtet. Ferner ist „nicht die gekränkte eigene Ehre an sich, nicht die verletzte eigene Wohlfahrt um ihrer selbst willen, also nicht gemeine, persönliche, selbstische Rachsucht das Motiv der Imprecationen, sondern vor allem die in den Staub getretene, vor den Menschen bloßgestellte, der Lästerung preisgegebene Ehre Gottes, die Gefährdung und Verletzung der Interessen der Sittlichkeit und Religion, der Heilsanstalt und der Heilsgeschichte. Wenn sich die heiligen Sänger schon im Voraus freuen über die Rache Gottes, die den Frevler ereilen soll, so jubeln sie darüber, daß nun der Gerechte mit voller Zuversicht vor den Zweiflern und Spöttern wieder sprechen könne (Ps. 58, 12): Ja, Lohn ist dem Gerechten; ja, Gott ist Richter auf Erden! vgl. 59, 14;

83, 19; 109, 27. — „Wenn David, von welchem fast alle Rachepsalmen herstammen, da, wo er blos persönlich und in seinem Privatinteresse, nicht in seiner theokratischen Stellung, in seinem Berufe und Amte gekränkt war, sich in solchen Fluch- und Rachegebeten ergangen hätte, so wäre dies auch für den alttestamentlichen Standpunkt unbedingt verwerflich gewesen. Anders aber gestaltet sich die Sache, wenn Saul und dessen Schergen ihn verfolgten, weil Gott ihn zum Könige Israels berufen, oder wenn Absaloms oder Seba's Parteigänger ihn vom Throne zu stürzen trachteten. Da handelte es sich vor allem um Gottes Ehre, um die Interessen des Reiches Gottes, der Heilsgeschichte und Heilsanstalt. In solchen Fällen konnte David und jeder theokratisch gesinnte Israelit nur wünschen und flehen, daß die Anschläge der Feinde, und insofern diese ihr Leben an die Durchführung derselben gesetzt, auch sie selbst von dem Gerichte Gottes getroffen, untergehen möchten. Daß der heilige Sänger dabei der göttlichen Langmuth gegen den Frevler Raum lassen will, zeigt Ps. 7, 12: Läßt er nicht ab, so wetzt Er sein Schwert 2c. 109, 17: will er durchaus den Fluch, so treffe er ihn auch; hat er kein Gefallen am Segen, so sei er auch fern von ihm." — Zur Vervollständigung wäre noch der Satz von Delitzsch, Comm. über den Psalter II, 130 beizufügen: „Wo, wie Ps. 69. 109, die Imprecationen sich ins Besonderste ergehen und bis auf die Nachkommenschaft des Unglückseligen und bis in die Ewigkeit erstrecken, da sind sie aus prophetischem Geiste geflossen," und II, 130: „Verfolgung Davids war Versündigung nicht nur an David selbst, sondern auch an dem Christus in ihm, und weil Christus in David ist, mischt sich mit seinem Zorn über

seine gegenwärtigen Feinde Christi Zorn über seine künftigen, so daß auch Ps. 109, wie Ps. 22, ein typisch-prophetischer ist, indem die zeitgeschichtliche Selbstaussage des Typus durch die prophetische Selbstaussage des ihm immanenten Antitypus über sich selbst hinausgehoben und so die ἀρὰ zur προφητεία ἐν εἴδει ἀρᾶς (Chrys.) erhoben ward."

Reusch.

4.

Die Bücher Samuels. Erklärt von **Otto Thenius.** Zweite Aufl. Leipzig, Hirzel. 1865. Pr. fl. 2. 40 kr.

Das **Buch Josua,** der **Richter,** die **Bücher Samuels** und die **Bücher der Könige,** erklärt von **Keil.** 1864. 65. Pr. zus. fl. 10. 18 kr.

Die Commentare von Thenius und Keil bilden Bestandtheile zweier von verschiedenen Richtungen der protestantischen Theologie aus in der leztern Zeit unternommenen Collektiverklärungen des A. Test. Die ältere, als „kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zum A. Test." vor bald 30 Jahren begonnen, liegt in 17 Bänden nun vollständig vor, von denen einzelne, wie die 12 kleinen Propheten von Hizig, Jesaia von Knobel und die BB. Samuels von Thenius bereits wiederholt aufgelegt worden sind. Die theologische Erklärung tritt in sämmtlichen Theilen des „kurzgefaßten Handbuchs" entschieden zurück vor der historisch-kritischen und grammatischen, in welcher dasselbe unstreitig seine Stärke besizt und für lange Zeit ein zum Theil mustergiltiges Material geliefert hat.

Die theokratische Geschichtsbetrachtung, die Offenba-

rungsanstalt und die vorbildliche Heilsökonomie im Alten Bunde ist dagegen hier theils ganz geläugnet und aus der Schrift eliminirt, wie im Commentar Knobels zum Pentateuch, theils kommt sie nicht zu vollem Rechte wie bei Thenius u. A. Im Gegensaz zu dieser mit allen kritisch-negativen Voraussezungen arbeitenden „voraussezungslosen" Wissenschaft unternahmen zwei namhafte Vertreter der biblisch gläubigen Theologie auf alttestam. Gebiete, Keil, früher in Dorpat, und Delitzsch in Erlangen die Herausgabe des „Biblischen Commentars über das Alte Testament," von welchem durch Keil die Bücher Mosis, Josua, Richter und Ruth, Samuels und der Könige, durch Delitzsch Hiob und Jesaia bearbeitet vorliegen. Wir wählen hier zu näherer Beurtheilung die jüngst veröffentlichten Commentare Keils und den von Thenius zu den BB. Samuels. Lezterer ist 1842 zuerst erschienen und schon damals vielfach als bahnbrechend für eine neue Bearbeitung des hebräischen Textes nach der Septuag. bezeichnet worden. Auch in der neuen Auflage bekennt sich Thenius zu der Ansicht, daß der hebr. Text in den BB. Samuels durchgängig verderbt und mit Zugrundlegung der Sept. (hie und da auch der Vulgata) wieder herzustellen sei. „Als Resultat der Untersuchung hat sich uns die Ueberzeugung aufgedrängt, daß diese Version, wie sie uns in den Ausgaben nach der vatikan. Handschrift vorliegt, nach einem hebräischen MS. gearbeitet ist, welches der Urhandschrift sehr nahe stand, und namentlich noch keine nach bestimmten Grundsätzen vorgenommene Correkturen durch Soferim erfahren hatte, und daß dieselbe ihrer ganzen Beschaffenheit nach wie ein hebr. MS. anzusehen und als das vorzüglichste Mittel zur Kritik des Textes zu benüzen ist." S. XXII. Es gelingt ihm nun auch an manchen Stellen

offenbare Textcorruption nachzuweisen; aber damit nicht zufrieden, häuft er sich selbst die Schwierigkeiten, verbaut und verdunkelt sich durch willkührliche Annahmen das Verständniß des Grundtextes, betrachtet erläuternde Umschreibungen, erleichternde Umstellungen, verdeutlichende Zusätze der griechischen Uebersezung ohne Weiteres als aus dem Originaltext geflossen und bleibt die Erklärung schuldig, wie gegen alle Zeugnisse des Alterthums eine so durchschlagende Corruption in verhältnißmäßig später Zeit den hebr. Text habe verunstalten können. Die betreffenden Nachweise für angebliche Textveränderung sind zum weitaus größten Theile Belege eines nicht gewöhnlichen Scharfsinnes, aber für Herstellung des ächten Textes in der großen Mehrzahl unbrauchbar, und räumen der Sept. für diesen Theil des A. Test. eine Bedeutung ein, die sie nie beanspruchen darf. Subjektive Rücksichten und Voraussezungen, dadurch bedingte freie, oft willkührliche Textbehandlung des Uebersezers, größere Correktheit desselben in Grammatik und Sazbau berechtigen nicht, dem Verfasser des Grundtextes ähnliche Rücksichten zu unterschieben und die strengeren Züge des Originals nach der verwässerten Copie zu verbessern. I, 3, 4 ist Sept. aus dem Streben nach Conformität mit V. 10 zu erklären, und der kürzere Ausdruck des hebr. Textes gewiß der ursprüngliche, wofür auch V. 9 spricht. 16, 5. 7 ist die Ergänzung aus Sept. durchaus nicht „nothwendig," da man sie ganz passend aus der vorangehenden Anrede subintelligirt, in welcher das gleiche Verbum gebraucht ist. Das hier beanstandete לעינים ist durch V. 12 gerechtfertigt. Die zu V. 16 nach der Vulg. vorgenommene Correktur ist anzunehmen, die ebendort aus der Sept. entnommene aber verwerflich, da טוב ebenso V. 23 vorkommt. V. 18 soll, daß

David ein Kriegsmann sei, im Widerspruch mit 17, 38 ff. stehen und auf ungeschickt verarbeitete Quellen hinweisen, allein Davids glückliche Kämpfe mit Löwen und Bären 17, 34 f. berechtigten wohl zu dem V. 18 über ihn Gesagten, was zudem nicht dem historischen Berichte angehört, sondern als Rede eines der königlichen Diener aufgeführt wird. 17, 43 ist der Zusaz aus Sept. überflüssig und der Plur. die schwierigere Lesart, aber ganz passend, um die Bezeichnung der seltsamen Waffe in bitterm Hohn zu schärfen. V. 49 wird ergänzt: durch den Helm, d. i. das Visier des Helmes (traf er den Philister in die Stirne): dadurch ist aber die einfache Erzählung des masor. Textes unwahrscheinlicher gemacht. 18, 6—14. 17—19 soll einer volkssagenhaften Quelle entnommen sein. Zu 19, 18 bemerkt Then.: diese Flucht Davids zu Samuel seze eine innigere Verbindung beider voraus, als worauf die einzige bisherige Erwähnung ihres Zusammentreffens schließen lasse, bei der nicht einmal als historisch anzusehenden Salbung Davids. Richtiger wird man sagen: die Flucht sezt die Salbung voraus und eine dadurch eingeleitete innigere Verbindung Samuels und Davids, der aber selbst ohne eine solche zu der größten Autorität des Landes, Samuel, seine Zuflucht nehmen konnte. Es ist ein unwürdiger Kunstgriff, ein berichtetes Ereigniß zu verdächtigen, nachdem man ebenso willkührlich die nicht einmal nothwendigen Voraussezungen für dasselbe beanstandet hat. 18, 17—19, die im cod. Vat. fehlen, sollen gar erst nach der Zeit, in welcher die griechische Uebersezung gefertigt wurde, in den masoret. Text eingeschoben worden sein. 22, 5 ist מצודה als die Höhle Adullam erklärt, wo David sich aufgehalten, ehe er nach Moab gieng. Then. muß daher annehmen,

daß David von hier wieder in die Höhle Adullam zurückgegangen sei und hier erst Gad ihn aufgefordert habe, nach Juda zu ziehen, und muß jene Höhle in die Nähe von Gibea, ins Gebiet von Benjamin versezen, da doch die den gleichen Namen tragende Stadt Adullam in der Ebene Juda's lag und der Text jene Rückkehr nirgends andeutet. מִצְפֵּה ist i. qu. Mizpa in Moab V. 3. Wie wenig sicher Then. sich zuweilen in seiner Unterscheidung sagenhaft traditioneller Quellen von zuverlässigen Urkunden fühlt, zeigt er zu c. 26, wo er V. 6 auf den passenden und die Thatsächlichkeit der Erzählung beurkundenden Ausdruck aufmerksam macht, den Bericht aber dennoch als den spätern, auf der Volksüberlieferung beruhenden kennzeichnet gegenüber dem in 23 f. Dafür, daß an beiden Stellen ein und derselbe Vorfall nur mit verschiedenen Umständen berichtet werde, soll entscheidend sein die Uebereinstimmung beider Berichte „im Wesentlichen", und „daß Saul ein moralisches Ungeheuer gewesen sein müßte, was er doch offenbar nicht war, wenn er David mit ruhiger Ueberlegung und durch dieselben Personen verführt, nochmals nach dem Leben getrachtet hätte, nachdem dieser ihm so großmüthig das seinige geschenkt." Die Uebereinstimmung gibt sich aber nur in unwesentlichen Umständen zu erkennen und Saul that, nachdem er sich einmal in Haß und Argwohn gegen David verstockt hatte, nur was er nicht mehr lassen konnte, ohne nach seiner Ansicht Thron und Leben aufs Spiel zu sezen. Auch zu c. 28 hebt Then. die Vorzüge des Berichtes hervor, welcher nach ihm aber doch auf einer secundären Quelle beruht. 30, 29 zieht der Verf. der unbekannten Stadt Rakal des masoreth. Textes die Sept. wieder vor, welche dafür 5 Städte hat, darunter Gath, wohin die Amalekiter

sicher nicht gekommen waren, und drei ganz unbekannte Städte, die er selbst noch für falsch geschrieben hält.

II, 5, 11 soll Hiram mit dessen Vater Abibal verwechselt sein, allein die hier vorausgesezte Verbindung Davids mit dem tyrischen König ist nur aus einem schon länger dauernden Bestand seiner Regierung zu erklären, also gegen das Ende der Davidischen Regierungszeit anzusezen. Somit ist hier an Stelle der streng chronologischen Folge der Ereignisse die sachliche zusammenhangsgemäß getreten. Ebenso gehört 7, 1 die Bemerkung über den von David in Aussicht genommenen Tempelbau in dessen lezte Lebenszeit. — An der 5, 3 entsprechenden Stelle der Chron. ist der Zusaz: (sie salbten David zum Könige über Israel) nach dem Worte des Herrn durch Samuel. Hier schreibt Then.: „Nach dieser Bemerkung scheint Samuel David nicht, wie die Ueberlieferung I, 17 berichtet, vorläufig zum König gesalbt, sondern das Königthum desselben nur vorhergesagt zu haben." Allein man kann mit Movers jene Worte für eine Glosse des Chronisten halten, was auch Bertheau mit Berücksichtigung von 1 Chron. 11, 10 und 2 Sam. 23, 9 annimmt. Sind sie aber ächt, so schließen sie die frühere Salbung durch Samuel nicht aus, sondern ein und besagen, daß dadurch der Befehl Gottes an Samuel, David zum König zu salben, seine volle Erfüllung fand. Das 21, 1—14 Erzählte soll in die späteste Zeit Davids gehören: offenbar nimmt aber Simei 16, 7 f. Bezug auf diese für Sauls Familie so traurigen Ereignisse; sie fielen vor Absaloms Empörung vor. Zu V. 10 ist bemerkt, daß Rizpa die gekreuzigten Leichname der Söhne Sauls bewacht habe, bis die gewöhnliche Regenzeit eintrat; allein dadurch wird, wie Then. selbst gegen Bött-

cher bemerkt, der Umstand, daß der Regen ein Zeichen der Versöhnung Gottes gewesen, wieder aufgehoben, indem derselbe dann nach der natürlichen Ordnung erfolgte.

Wenn Then. Einl. S. IX die in den BB. Samuels enthaltene Geschichte nicht von demselben Verfasser geschrieben, sondern von einem Bearbeiter aus verschiedenen Quellen zusammengetragen sein läßt, so kann man zustimmen mit der Einschränkung, daß derselbe kein bloßer Compilator war, sondern den geschichtlichen Stoff, den er in ältern Schriften vorfand, sachgemäß und dem theokratischen Standpunkt, den er einnahm, entsprechend, ausgewählt und verarbeitet hat. Then. will aber dem Buche blos compilatorischen Charakter zuerkennen und entdeckt denselben in dem Wechsel kurzen chronikmäßigen Tones mit ausführlicher, ja II, 11—20 völlig biographischer Erzählung, ohne zu bedenken, daß leztere durch die Wichtigkeit des Gegenstandes, Davids Lebensschicksale, sich hinreichend motivirt; ferner in dem an mehrern Orten wahrzunehmenden Schluß einzelner Bestandtheile, der aber nicht der Abschluß der Relationen verschiedener Verfasser, sondern jedesmal ein durch die Geschichte selbst wohlbegründeter Ruhepunkt der Darstellung ist; in den s. g. doppelten, „zum Theil einander ausschließenden" Berichten, die sich aber als bloße Nothbehelfe der Kritik, um den Verf. zu einem leichtgläubigen Compilator machen zu können, darstellen; endlich in einzelnen Bemerkungen, in welchen sich die sammelnde und überarbeitende Hand deutlich verrathe. Von solchen werden nur ganz wenige und unbedeutende S. XI namhaft gemacht, die, auch wenn sie das sind, wofür der Verf. sie ausgibt, dem mißlungenen Beweis für unkritische Art des Schreibers nicht mehr aufhelfen können, „da durch sie ja zum Theil Erzählungen mit

andern Berichten „möglichst in Einklang gebracht werden" sollten. Then. versucht nach dem Vorgange von Eichhorn, Bertholdt, Gramberg, Stähelin, Hävernik, die einzelnen Bestandtheile der BB. Samuels nachzuweisen. Von den fünf Hauptbestandtheilen, die er aus „innern Gründen" im Buch unterscheidet, gründet sich nun wahrscheinlich die Geschichte Samuels „auf einzelne durch die Prophetenschulen erhaltene Nachrichten und auf treue Ueberlieferungen"; im Widerspruch mit der wohlzusammenhängenden Darstellung werden aber sodann 2) eine Geschichte Sauls nach der Ueberlieferung, wahrscheinlich aus einer volksthümlichen Schrift, 3) eine kurzgefaßte Geschichte Sauls nach alten schriftlichen Nachrichten, 4) eine nicht viel spätere Fortsezung derselben in der Geschichte Davids als sich vielfach widersprechende Quellenschriften vermuthet. Die unter 3 genannte Schrift soll zwischen die vorhergehende eingeschoben sein und c. 9. 10, 1—16. c. 13. 14 umfassen. Obgleich durch „verhältnißmäßige Kürze, genaue Angabe der Localitäten, völlig glaubhafte Angabe der philistäischen Streitmacht, unverholene Darlegung des traurigen Zustandes der Israeliten, sowie durch die hohe Einfalt der Darstellung" als der ältere, auf historischem Grund beruhende von Then. gekennzeichnet, soll dieser Bericht dennoch das „unstreitig historische Verlangen des Volkes nach einem Könige umgangen haben, weil dasselbe auf Samuel ein übles Licht werfen konnte" u. s. w. Was c. 8 erzählt ist, übergeht der Verf. allerdings später, allein man darf deshalb nicht aus seiner spätern Erzählung eine neue Schrift machen, welche früher schon Berichtetes nicht enthalten habe. Unrichtig ist auch, daß 10, 17 ff. sich ganz passend an c. 8 anschließe. Samuel, der in Gottes Auftrag dem Volk

einen König bestellen soll, hätte dann den von Gott dazu bestimmten Saul erst in dem Augenblick kennen gelernt, als er durch das Loos vom Volk gewählt werden sollte. Daß aber Saul sich jezt verbirgt, läßt annehmen, daß er vorher schon von Samuel über seine Bestimmung zum Könige unterrichtet worden war. Ohne c. 9. 10, 1—16 ist daher die Erzählung lückenhaft und unbegreiflich. Ob endlich eine kurzgefaßte Geschichte Davids von einer Spezialgeschichte desselben, welche die zweite Hälfte seines Lebens umfasse und insbesondere sein Familienleben zum Gegenstand habe, als Quelle in den BB. Samuels unterschieden werden könne, muß dahingestellt bleiben. Hinsichtlich der Abfassungszeit anerkennt auch Then. S. XIV, daß kein Theil des Werkes nach dem Exil verfaßt sein kann, die meisten Abschnitte vielmehr wahrscheinlich noch vor der Trennung des Reiches ursprünglich geschrieben worden sind, und selbst in Ansehung des Bearbeiters die von ihm etwa eingestreuten Notizen nicht tiefer herabführen, als bis in die Zeit bald nach Rehabeam. In um so größern Widerspruch tritt dadurch Then. mit der von ihm behaupteten unkritischen Bearbeitung unter sich selbst im Widerspruch stehender Quellenschriften und mit seiner Annahme zu I, 2, 1 ff., daß das Lied Hanna's einen der ältesten Könige Juda's zum Verfasser habe und ursprünglich auf einen errungenen Sieg gedichtet worden sei. In diesem Fall hätte der etwa gleichzeitige Verf. der Bücher Samuels dadurch, daß er ein vom König gedichtetes und allgemein bekanntes Siegeslied der frommen Hanna in den Mund gelegt, sich einfach lächerlich gemacht. Mit großer Willkühr verfährt schließlich der Verf. in der Bestimmung der Abfolge der Abschnitte aus den von ihm angenommenen verschiedenen Quellenschriften. c. 13 f.

sollen, wie erwähnt wurde, die 10, 16 abgebrochene Erzählung fortsezen, 15 f. den 12, 25 unterbrochenen Bericht weiterführen, von c. 17 an eine neue Schrift, die Geschichte Davids enthaltend, vom Bearbeiter eingereiht werden, welcher indeß schon 14, 52 von ihm entnommen worden sei. Ein mühseligeres Geschäft läßt sich für den Bearbeiter kaum erdenken. Eben im Begriff, von einer zuverläßigen Geschichtsquelle (13 f.) abzubrechen und eine sagenhafte (15 f.) in seine bunte Arbeit einzuschieben, um sodann (17 ff.) mit „Abschnitten, die erst später größtentheils nach mündlicher aber treuer Ueberlieferung, mit Benüzung schriftlicher Nachrichten, verfaßt zu sein scheinen", aufzuwarten, fügt er den Anfang dieser leztern Geschichtsquelle schon 14, 52 ein, weil derselbe ihm zu den Erwähnungen 14, 47 f. zu passen schien, und durch ihn die Erzählung, wie David durch seinen Sieg über Goliath zu Saul gekommen sei, eingeleitet werde. Allein diese Erzählung folgt erst c. 17 und ein ursprünglich an der Spize dieses c. gestandener Vers, den man hier abgerissen und an das Ende von c. 14 angeleimt hat, kann eben dadurch nicht mehr zur Einleitung der spätern Erzählung dienen. Wenn er aber zu 14, 47 f. zu passen scheint, so erhellt daraus nur, daß er an seiner Stelle ursprünglich ist, und sie nicht als abgerissenes Glied einer erst später folgenden Erzählung usurpirt hat. 14, 52 paßt vor 17, 1 so gut und so schlecht wie vor andern Stellen und ist eine abschließende und die voranstehende Notiz über den Feldherrn Sauls ergänzende Bemerkung. Wie der Sagenstoff vom Geschichtlichen zu scheiden sei, gibt die Erklärung zu c. 1 S. 15 an die Hand. Als geschichtlich gilt hier dem Verf. Sauls Vertilgungskrieg gegen Amalek, daß er von Samuel dazu aufgefordert ward, ein Sieges-

denkmal auf dem Karmel errichtete, Agags und des bessern Theils der Habe der Amalekiter gegen Samuels Willen verschonte und sich mit diesem darüber entzweite, sowie daß Agag zu Gilgal getödtet wurde. Dagegen soll das schon 13, 13 ff. durch Samuel ausgesprochene Verwerfungsurtheil Sauls von der Tradition unrichtig an diese spätere Begebenheit geknüpft sein, und die Identität des Ortes (Gilgal), der Gelegenheit, bei welcher jenes Urtheil ausgesprochen wurde (ein feierliches Opfer) und des Inhaltes der Verwerfung zu diesem Mißgriff den spätern Erzähler verleitet haben. Allein die Gleichheit beider Berichte in solchen Aeußerlichkeiten ist in der Natur der Sache begründet und tritt zurück gegen die tiefgreifende Verschiedenheit des Hauptinhaltes derselben. Der Anlaß zum Ungehorsam ist für Saul das einemal der Befehl Samuels, bis zu seiner Ankunft mit der Darbringung des Opfers zu warten und das Vergehen geschah vor dem Krieg gegen die Philister, im spätern Bericht übertritt Saul im Krieg gegen die Amalekiter ein ausdrückliches Verbot des Herrn, steigert dadurch den frühern Ungehorsam und die Strafe. Samuels Strafurtheil ist auch c. 13 viel milder und bereitet die vollständige Verwerfung Sauls, der für seine Uebereilung Entschuldigungsgründe anzuführen hatte, c. 15 erst vor.

Die Commentare Keils zu den historischen Büchern, denen er in jüngster Zeit die Bearbeitung der zwölf kleinen Propheten hat folgen lassen, stehen der Arbeit von Thenius und einzelnen andern Abtheilungen des „kurzgefaßten exegetischen Handbuchs" in Bezug auf Präcision der Form, kurzgefaßte, abgerundete Darstellung, grammatische und kritische Akribie, zum Theil auch selbständige historische und archäologische Erläuterungen nach, hängen auch häufig zu

ängstlich am Buchstaben der masorethischen Recension, in Fällen, wo Sept. oder Vulg. offenbar zu bevorzugen sind, und nehmen es mit der gleichartigen Behandlung der biblischen Stoffe nicht immer ganz genau. Dagegen haben sie entschiedene Vorzüge vor jenen, die sie den Freunden eines gründlicheren Bibelstudiums empfehlenswerth machen: 1) sie suchen dem Text der Schriften möglichst getreu zu werden, lassen das Schriftwort sich selbst aus dem Zusammenhang und den biblischen Grundbegriffen auslegen und halten daher gezwungene Deutungen, schillernde Hypothesen und Eintragungen fern; 2) sie haben den Glauben an den persönlichen Gott und seine Offenbarungen in der Geschichte Israels zur unwandelbaren Voraussezung und lassen 3) nirgends, wo diese Voraussezung und ihre Folgerungen ins Spiel kommen, ein unwürdiges Feilschen und Markten mit dem Gegner zu. In allen solchen Fällen hält Keil die Prärogative der altteſt. Schriften als Offenbarungsurkunden im spezifisch dogmatischen Sinn unerschütterlich fest und sucht jede Schrift nach ihrem Hauptinhalt in den Zusammenhang der gesammten Offenbarungsgeschichte einzugliedern. 4) Hinsichtlich der Abfassungszeit, Integrität und der Quellen tritt Keil nicht minder in durchgängigen Widerspruch mit der modern kritischen Behandlung, welche die einzelnen Schriften in verschiedenartige Bestandtheile aufzulösen und als Arbeiten urtheilsloser Compilatoren, die zum Theil noch verschiedenen Recensionen unterworfen worden, nachzuweisen sucht. Man wird dem Verf. die Anerkennung nicht versagen, daß es ihm in vielen Fällen gelungen ist, die häufig muthwilligen und unüberlegten Angriffe der Gegner theils gebührend zurückzuweisen, theils wenigstens abzuschwächen, in einzelnen Fällen einen endlichen Wahrspruch zu begründen und vor-

nahe wußten. S. 88 wird Ras el Nakura mit der s. g. tyrischen Leiter identificirt, nach Ritters Vorgange. Dagegen bemerkt B. d. B. I, 187, daß die Nähe des weißen Vorgebirges bei Tyrus Beweis genug sei, daß hier die Leiter der Tyrer war und nicht nach R. Nakura, 7 Stunden von der Stadt verlegt werden darf. Wenn nach S. 82 Libna-Arak el Menshiya, wie Verf. nach B. d. B. annimmt, etwa 2 Stunden westlich von Eleutheropolis lag, so war es nicht nordwestlich, wie es dort heißt, sondern stark nordöstlich von Lachis. Eschan bei Hebron sollte S. 125 nicht mit Cor Aschan 1 Sam. 30, 30 identificirt werden, da Verf. lezteres S. 123 mit Aschan V. 42 in der südlichen Hälfte der Hügelreihe, gleichsezen will. Jos. 18, 24 hieß die benjamin. Stadt wohl nicht Ofei, sondern dieses ist wegen des Art. und der Endung nom. gent. und kefar davor zu ergänzen: d. i. Ofen selbst oder eine Colonie der Einwohner von Ofen. 18, 28 soll Kirjath eine noch nicht ermittelte Stadt sein und nicht mit K. Jearim verwechselt werden; allein entweder steht K. abgekürzt für leztere Stadt selbst, oder יְעָרִים ist ausgefallen, da sogleich עָרִים folgt, wie Scheba 19, 2 in der entsprechenden Stelle 1 Chron. 4, 28 durch ein Versehen ausfiel, weil dasselbe Wort unmittelbar vorangeht, oder Beër allein hier ebenfalls für das abgekürzte B. Scheba gelten kann. Zu Jafia 19, 12 sagt K.: es kann auch nicht nach Robinson III, 439, Knob. u. A. das heutige Jafa, eine halbe St. südwestlich von Nazareth sein, weil die nach Osten gehende Grenze unmöglich von Deburieh wieder rückwärts gegen Westen bis über Sarid hinausgelaufen sein kann, sondern muß östlich von Deburieh gesucht werden." Allein unmittelbar darauf, V. 13, wird die Grenze ostwärts gegen Sonnenaufgang

nach Gath Chefer, dem Geburtsorte des Jona, d. i. Mesched nördlich von Nazareth geführt. Dieses liegt aber schon von Debur. im West gegen Nord, noch mehr also von Jafia, wenn dieses östlich von Debur. war. Hier ist daher wahrscheinlich der Text verdorben oder eine Lücke, wie vor V. 15 und 15, 59. 21, 36 sich Lücken finden. Kattat 19, 15 im St. Sebulon, das Verf. als noch unbekannt betrachtet, findet Velde I, 218 in Tell Curthani, nördlich von Hefa, nicht weit von Belus, um so wahrscheinlicher, wenn mit Keil dasselbe mit Kitron Ri. 1, 30 gleichgesezt werden darf. Auch Sion 19, 19, im Norden des Tabor, gilt dem Verfasser als noch nicht aufgefunden: Fürst im Wörterb. II, 438 nennt die Ruinen desselben chorbet Scheïn, ohne nähere Belege anzugeben. Enchadda 19, 21 findet Velde I, 238 in Ain Haud, ostwärts von Athlith unterm Carmel wieder. Daß der Schichor (*Μελας*) 19, 26 nicht der Belus (Glasfluß), sondern der Zerka (Blaufluß) bei Cäsarea ist, wofür sich der Verf. ebenfalls entscheidet, dafür spricht auch Melat, was sich am Ausfluß desselben auf der Veld. Karte findet. Nach 19, 33 lief nicht, wie es S. 150 heißt, die Grenze Aschers, sondern Naftali's an den Jordan aus, ebenso bildete der obere Jordan bis zum Ausfluß aus dem Tiberiassee die Grenze Naftali's, nicht Aschers, in welchen ebendort noch zweimal Naftali verschrieben ist. Dilan 15, 37 glaubt V. d. V. in Tina, etwa 2 St. östlich von Asdud wiedergefunden: nicht unwahrscheinlich, da sogleich darauf Mizpa genannt ist, alba specula zur Zeit der Kreuzzüge in dortiger Gegend. Gederoth 15, 41 nennt Keil noch nicht näher bestimmt: es ist aber von V. d. V. II, 166 in Gethera, eine Stunde südöstlich von Jabne nachgewiesen, obgleich unrichtig als das Jos.

15, 36 unter den Städten der Hügelregion genannte bestimmt. Zu 24, 29 ist gar nichts darüber bemerkt, daß Josua hier allein ebed Jehova heißt, worauf König S. 128 f. seiner Schrift über B. Jos. ein Hauptargument für Josua als Verf. des Abschnittes baut. Zu 11, 1: Simron, 12, 20 (nicht 19, wie K. hat) Simron Meron genannt und Sebulon zugetheilt 19, 15, bemerkt Keil, dieses Meron könne nicht mit Knob. im Dorf Maron mit Ruinen nahe bei Kedes gefunden werden, weil Sebulon sich nicht soweit nach Nord erstreckt habe. Dagegen findet sich ein Meiron in Mittelgaliläa, ganz nahe bei Safed, zwischen diesem und dem Dschermakgebirge, wohin die Juden von Safed häufig wallfahren, um auf den Gräbern einiger berühmten Rabbinen zu beten. Dieses halten sie für identisch mit Simron Meron 12, 20. V. d. V. II, 352. Zu 13, 25 wäre nachzutragen, daß Aroër Gads auch noch Ri. 11, 26 erwähnt ist, und zu 18, 25. 28, daß Gibea Benjamins auch Geba Benj. heißt Ri. 20, 10, ohne daß Geba und Gibea zu identificiren sind.

Buch der Richter: Dem Cuschan Rischat. diente Israel nicht 18 Jahre, wie es S. 219 heißt, sondern acht. Unter den S. 231 f. aufgeführten neuesten Erklärungen des Liedes der Debora vermißt man die von Ernst Meier. Meros 5, 23 kann nicht Kefr Musr südlich am Tabor sein, denn Sisera floh über Haroset hinaus 4, 16, das nördlich vom Tabor, in die Ebene Buttauf verlegt wird; demnach lag es wohl zwischen dem galiläischen See und Merom. Ueber Ofra, Gideons Heimath, wird S. 250 die Vermuthung V. d. Velde's angegeben, nach welcher es südöstlich von Sichem in einem Trümmerhaufen Erfaï sich vorfände, bei Akrabeh, hart an der Nordgrenze des Stammgebietes

von Efraim wenn nicht innerhalb desselben. Allein so weit südlich lief die Nordgrenze Efraims nicht, und Ofra in Westmanasse muß, wenn auch ebensoweit östlich, doch viel nördlicher gelegen haben. 7, 6 ist: mit ihrer Hand zu ihrem Munde leken, nicht ein deutlicherer Ausdruck für: mit seiner Zunge leken, sondern es heißt: in ihrer Hand, wo sich das Wasser befand, lekten sie es zum Mund. צְלוּל 7, 13, placenta ἅ. λ. „ist in seiner Ableitung unsicher, da das Verbum weder in der Bedeutung klingen, noch in der andern: beschattet werden, eine passende Erklärung bietet, und die Bedeutung rollen, sich wälzen, sprachlich nicht zu erhärten ist." Es ist aber sicher i. qu. גלל, rund sein und = כִּכַּר לֶחֶם, was genau diese Grundbedeutung hat. S. 264 zu 7, 22, ist nicht Abel, sondern Beth Schitta im Südosten der Berge Gilboa's zu suchen. S. 279 ob. ist unrichtig bemerkt, daß die Sichemiten Gideon tödten wollten. Die Einwohner von Ofra, deren Altar er zerstört hatte, versuchten es 6, 27 ff. 9, 41 drang Abimelech mit seinem Heere nicht in die Stadt ein, sondern blieb in Aruma, das „in der Nähe von Sichem lag V. 42. Denn an den Ort Ruma oder Arima im Onom. des Euseb., welcher damals Remfis hieß und in der Nähe von Lydda lag, ist nicht zu denken." V. d. V. II, 268 glaubt den Ort südwestlich von Sichem auf einem Berggipfel mit der Ruine Arma wiederzufinden. S. 336 f. wird behauptet, die 18, 30 f. erwähnte Wegführung des Landes könne nur auf ein Ereigniß bezogen werden, das in die lezten Jahre Samuels oder in die erste Zeit Sauls fiel. Allein von einem solchen, das die Benennung: Wegführung des Landes rechtfertigte, wird aus jener Zeit nichts berichtet; es ist daher nicht abzusehen, warum jener Vorfall nicht auf die Wegführung

der Lade, des Stolzes und der Bürgschaft der Unabhängigkeit des ganzen Landes durch die Philistäer in der lezten Zeit Heli's 1 Sam. 4, 21 f. bezogen werden soll. Es ist auch anzunehmen, daß die Stiftshütte, nachdem die Lade in die Hände der Philistäer gekommen war, von Silo entfernt wurde: Keil kann nämlich für seine Ansicht, daß sie sich noch während der ganzen Zeit Samuels in Silo vorfinde, S. 336 nur 1 Sam. 3, 21. 4, 3 anführen; diese Stellen beweisen aber nichts für ihn, da sie auf die Zeit gehen, wo Heli noch lebte und die Lade noch nicht verloren war. Nach S. 339 lagen Gibea und Rama, jezt Dscheba und er Ram keine volle Stunde auseinander, eine gegenüber der andern und nur etwa $2^{1}/_{2}$ bis 3 Stunden von Jerusalem entfernt. Hiebei ist Gibea mit Geba verwechselt, das nahe bei Rama lag. Jos. 18, 25. 28 hat Keil das Richtige. In dem Krieg Israels gegen Benjamin betrug 20, 14 f. die Gesammtzahl der Streiter Benjamins nicht „ohne Gibea zu rechnen“, sondern gerade mit Einschluß der 700 Mann aus Gibea 26,700 Mann: wie nothwendig aus der Erklärung von V. 15 durch den Verf. selbst: außer den Bewohnern Gibea's, welche gemustert wurden zu 700 Mann, erhellt. 20, 33 ist nicht zu übersezen: „von der Pläne Geba's her“ brach der Hinterhalt hervor, sondern: von der Waldung bei Geba u. s. w. מַעֲרֵה nicht von עָרָה entblößen, sondern: dicht sprossen, s. v. a. יַעַר aram. עֲרָא, وعر, عرى. Der Hinterhalt war dann auf der Süd- oder Westseite von Gibea im Walde, und sicher nicht auf offener Gegend, der „Pläne“, verborgen.

Himpel.

5.

Die katholischen Kanzelredner Deutschlands seit den drei lezten Jahrhunderten. Als Beitrag zur Geschichte der deutschen Kanzelberedtsamkeit, sowie als Material zur praktischen Benüzung für Prediger, von **J. N. Brischar,** Dr. der Philosophie und Theologie. Erster Band. Schaffhausen, Hurter'sche Buchhandlung. 1867. Pr. fl. 4. 48 kr.

Von dem angekündigten Werk, dessen erster Band die Kanzelredner des 16ten Jahrhunderts behandelt, sind im Ganzen zwölf Bände in Aussicht gestellt. Was diesen Umfang des Sammelwerkes bei der nur allzureichen Predigtliteratur erklären und rechtfertigen wird, ist der Umstand, daß es uns eine Fundgrube eröffnet, welche bisher fast unbekannt und vergessen war. Eine kurze Betrachtung des Plans und Inhaltes des ersten Bandes wird den Leser selbst urtheilen lassen, daß es sich hier um keine gewöhnliche Erscheinung auf dem genannten Gebiete handelt. Der Verf. bemerkt in seinem Prospekt über den Plan des Ganzen: „Langjährige Studien älterer deutscher Predigtwerke ließen in dem Unterzeichneten allmählich den Plan reifen, eine Auswahl aus sämmtlichen katholischen Predigern Deutschlands seit den drei lezten Jahrhunderten zu veranstalten. Und zwar sollte dabei der doppelte Zweck verfolgt werden, nämlich einerseits dem Homileten ein reichhaltiges Material für seine praktischen Bedürfnisse zu bieten, andrerseits aber einen Beitrag zur Geschichte der deutschen Kanzelberedtsamkeit zu liefern, und die Zeitgenossen auf die reichen Schätze und werthvollen Denkmale unserer Nationalliteratur hinzuweisen, welche unsere Vorfahren auf diesem Gebiete hinterlassen

haben. Der erste nunmehr gedruckt vorliegende Band enthält homiletische Arbeiten von den Bischöfen und Weihbischöfen Nausea und Sidonius, Haller, Holl, Feucht, Ertlin und Nas; von den Procanzlern der Universität Ingolstadt Ek und Eisengrein; von dem Augustiner Hofmeister; dem Dominikaner J. Fabri; den Franziskanern Wild und Anisius; den Benediktinern Rest und Sebelius; von den Weltpriestern Witzel, Fr. Agricola, Benz, Buchinger, Rasser. Da alle diese Schriftsteller dem 16. Jahrhundert angehören, so bildet dieser Band gewissermaßen für sich ein Ganzes. Die Predigten aus dem 17. und 18. Jahrhundert werden nach den verschiedenen Orden gruppirt, so daß z. B. mehrere Bände lauter solche von Jesuiten (und zwar der Zeitfolge nach) enthalten werden; sodann weitere Bände solche von Dominikanern, Franziskanern, Kapucinern u. s. w. Auf diese Weise kommt Uebersichtlichkeit in die ungeheure Masse Material. Die Geistesprodukte der einzelnen Orden tragen in der Regel eine gewisse Familienähnlichkeit, und so wird jedem Orden und auch dem Weltklerus gleichsam ein homiletisches Ehrendenkmal gesezt.

Wie groß die Menge der katholischen Prediger der beiden lezten Jahrhunderte ist, geht schon aus dem nachfolgenden Verzeichniß der dem Herausgeber bisher zu Gebote stehenden hervor, welches jedoch die Zahl derselben durchaus nicht erschöpft, abgesehen davon, daß die am Schlusse des vorigen Jahrhunderts lebenden darin absichtlich nicht aufgeführt sind.

Dem Jesuitenorden gehören an: Scherer, Canisius (nach der deutschen Bearbeitung seines Zeitgenossen Landolt), Staudacher, Rosenthal, Ott, Todfeller,

Schwarz, Kybler, Kiselius, Dirrhaimer, Osterpeutter, Zeller, Hoffmann, Bodler, Rauscher, Purselt, Knellinger, Schallerer, Pauli, Reittmair, Zumsteeg, Wille, Heimbach, Hehel, Höger, Kellerhaus, Tam, Mändl, Socher, Partinger, Pecher, Brean, Bonschab, Hueber, Hunolt, Ruoff, Pfeiffersberg, Peickard, Miell, Grembs, Joanneser, Benedien, Erich, Haan, Probst, Pfyffer, Neumayr, Merz, Tausch, Fraidt, Heckhel, Grill, Wurz, Trebbels, Mentges, Quang.

Dem Dominikanerorden: Eustachius de Rosario, Ferselius, Bucellinus, Schmutzer, Schönhardt, Eisenhuet, Schöllenberg, Harnischer, Riga.

Dem Franciskanerorden: Mänhard, Dalhover, Geyß, Schwendimann, Ezechiel Koch, Leo Wolff, Fordenbach, Schmidt, Nieberle, Fritsch, Strobel.

Dem Kapucinerorden: Procopius, Roth von Bußmannshausen, Dionysius von Luremburg, Conradus Salisburgensis, Amandus von Grätz, Reinhart, Martin von Cochem, Heribertus von Salurn, Rattenhusanus, Dionysius von Innsbruck, Adalbertus Monacensis, Lucas Rottenfelsensis, Jordanus Annaniensis, Lucianus Montifontanus, Marcianus Oenipontanus, Emericus Halensis, Jordanus von Wasserburg.

Dem Benedictinerorden: Manincor, Trauner, Urtlauff, Textor, Larson, Taller, Vierholz, Franck, Moll, Berkmair, Bulffer.

Dem Prämonstratenserorden: Steinmayr, Heffner, Taborsky, Grustdorf, Sebastian Sailer.

Dem Orden der Augustiner — Eremiten, Barfüßer und Chorherrn: Abraham a S. Clara, Ertl, Hieber, Liehre, Pfalzer, Watzel, Fortunatus, Erath, Rehling, Rosenberger, Eschenloher, Schusmann.

Dem Carmeliterorden: Michael a S. Angelis, Josephus a Virgine Maria, Pacificus a S. Cruce, Eustachius a S. Tiburtio.

Dem Orden der Minimen des heil. Franz von Paula: Vitus Faberius und Hermannus Mayer.

Dem Orden der Barnabiten: Schilling, Hauck, Manzador.

Dem Orden der Theatiner: Fossa, Koller.

Dem der Serviten: Stadler.

Dem der Trinitarier: Raymund von der heil. Elisabeth.

Dem Weltpriesterstande: Leuchtius, Wagner, Seelos, Hesselbach, Pistorius, Neuburger, Schönleben, Lemmer, Brückner, Settelin, Hofer, Selhamer, Graff, Strobl, Helbig, Manz, Hechelschmid, Schaitter, Prambhofer, Prez, Kisebeter, Neumayer, Lohbronner, Claus, Fraisl, Lohr, Freihamer.

Aus dieser Uebersicht erhellt, daß wir nicht zuviel gesagt haben, wenn wir das Werk als eine Fundgrube bezeichnet haben, wo jeder Prediger nach seiner Individualität und seinem Bedürfnisse auswählen kann.

Was die Art und Weise der Auswahl betrifft, so werden, wie der Verf. weiter sagt, sowohl solche, welche für das Landvolk berechnet sind, beigebracht werden, als auch andere, welche sublime Gegenstände in umfassender, geist- und schwungvoller Weise für einen gebildeten Zuhörerkreis behandeln: und zwar Predigten auf die Sonntage, auf die Festtage des Herrn und der seligsten Jungfrau und andern Heiligen; Advents-, Fasten- und Passionspredigten, Primiz-, Jubiläums-, Leichen- und sonstige Gelegenheits-Predigten aller Art; ferner auch einige schon

in historischer Beziehung interessante Türken-, Controvers- und Geschichtspredigten, so wie solche, welche bei wichtigen politischen Ereignissen gehalten wurden. Außerdem wurde bei der Auswahl auch auf solche Predigten Rücksicht genommen, in denen sich der eigenthümliche Geist des Predigers oder eben der seiner Zeit besonders stark ausprägte, so daß diese Sammlung zugleich dienen wird, dem Leser ein Bild des religiös-sittlichen Lebens der verflossenen Jahrhunderte darzubieten. Die einzelnen Predigern vorängeschickten biographischen, literarhistorischen und sonstigen Notizen dürften eine nicht werthlose Beigabe sein.

Am Schlusse des Werkes wird der Verf. ein umfassendes systematisches Verzeichniß der Predigten zur bequemeren Benützung beibringen.

Er wird eine vergleichende Charakteristik der Predigtliteratur des katholischen Deutschlands gegenüber der gleichzeitigen protestantischen, so wie der französischen, italienischen und spanischen beifügen, wenn es Zeit und Arbeitskraft zulassen.

Was den Predigten einen besondern Werth verleiht, ist, daß der Verfasser sie nicht durch Ueberarbeitung modernisirt, sondern in ihrem eigenthümlichen Colorit erhalten hat. Nur was etwa sinnstörend und unverständlich einwirken könnte, hat er sich zu verbessern erlaubt.

Was die praktische Benützung der Predigten betrifft, so sind einzelne der Art, daß man dieselben fast wörtlich auf die Kanzel bringen kann. Einige geben Stoff zur Meditation und liefern einen großen Reichthum von Gedanken zur Ausarbeitung eines Vortrags. Einige haben einen sublimeren Inhalt und eignen sich zu Exhortationen für wissenschaftliche oder klösterliche Institute.

Gewiß aber ist, daß der Verfasser durch sein großes verdienstliches Werk die ältere homiletische Literatur unverdienter Vergessenheit entrissen und gezeigt hat, wie unsere Vorfahren seit 300 Jahren das wichtige Predigtamt verwaltet haben; dadurch ist der Faden der Tradition auf diesem Gebiete wieder hergestellt worden.

Ein weiteres Verdienst desselben ist, daß er die Predigten so angeordnet hat, daß die Individualität bewahrt, der Geist der einzelnen Orden nicht verwischt, und vor Monotonie vollständig gesichert bleibt.

Zugleich wollte er uns auch in den Geist der lezten Jahrhunderte einführen und uns denselben gleichsam vor Augen stellen, damit die verdienstvollen Männer, deren Namen größtentheils längst verschollen sind, wieder in Erinnerung bringen, und ihren Werken in der kirchlichen Literaturgeschichte eine ehrenvolle Erwähnung verschaffen.

Nachdem wir im Ganzen den Plan und die Bedeutung des Werkes kennen gelernt haben, ist noch Einiges aus dem Inhalt des vorliegenden Bandes mitzutheilen.

Von Friedrich Nausea, einem hervorragenden Theologen und Kirchenfürsten der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, welcher 1535 „Predigten evangelischer Wahrheit" veröffentlichte, werden zwei derselben: über das Evangelium des 1. Sonntags im Advent und die Demuth, ausgehoben. Johann Ek, gest. 1543, der berühmte Gegner Luthers, gab 1530 eine „christliche Auslegung der Evangelien" heraus, von welcher Verf. zwei aufgenommen hat. Reichlicher bedacht wird Georg Witzel, gest. 1573, durch sein bewegtes Leben und seine Schriften berühmt. Seine Predigten sind voll Geist und Leben und zeugen von verhältnißmäßiger Correktheit der Sprache und

von Gewandtheit der Darstellung. Er hat auch die Episteln homiletisch behandelt. Von Johann Fabri aus Heilbronn, Dominikaner und Prediger zu Augsburg, gest. 1558, von dem fruchtbaren Joh. Ferus, von welchem schon Jocham 1841 einen Jahrgang Sonn- und Festtagspredigten herausgegeben hat, der auch nach dem Verf. besondere Beachtung verdient, sowohl wegen seiner Synodalreden als Homilien und Geschichtspredigten, von Martin Eisengrein, (1535 zu Stuttgart von protestantischen Eltern geboren, trat 1555 zu Wien zur kathol. Kirche über, seit 1562 Professor zu Ingolstadt, starb 1578 als Probst von Altötting), von dem bedeutenden Prediger Feucht, von Ertlin, Buchinger, Rasser, Anisius (kirchlich-politische Türkenpredigten) hat sich der Verf. ebenfalls die betreffenden homiletischen Werke zu verschaffen gewußt und in passender Auswahl Predigten und freier gehaltene Vorträge von ihnen dem Leser vorgeführt. Wohl der bedeutendste der in dem ersten Bande bedachten Männer und auch als Prediger ausgezeichnet ist Johannes Nasus, gest. als Weihbischof von Brixen 1590. Der Verf. bemerkt über ihn: „Wir werden das Gesammtbild seiner rastlosen Thätigkeit behaltend keinen Anstand nehmen, in Nas einen großen Mann anzuerkennen, groß in den Leistungen wie in seinem Charakter. Schon ein Zeitgenosse schreibt von ihm im Jahre 1550: Nasus magnus certe et omnis haeresis mastix et schismaticorum venator. Seine vielseitige Thätigkeit als Prediger, Beichtvater und Rathgeber, als Bischof und als Mitglied eines Ordens, dessen Gedeihen ihm so sehr am Herzen lag, besonders aber seine bedeutende Polemik begründen seinen Anspruch auf den Dank der Katholiken Deutschlands, namentlich in Baiern und Tyrol."

Jeder Prediger muß dem Verf. dankbar sein, daß er uns für die geistliche Beredtsamkeit eine so schöne und reiche Gabe durch sein Werk anbietet. Er hat aber noch mehr gethan: er führt durch dasselbe den Beweis, daß von jeher, auch im 16. Jahrhundert und später Prediger in unserer Kirche vorhanden waren, welche ihren hohen Beruf tief erfaßt haben; das beweist ihre gründliche classische Bildung, ihre gründliche Kenntniß und fruchtbare Anwendung der hl. Schrift und der Werke der Väter, der treffende Gebrauch der Sprüchwörter, Veranschaulichung des Gegenstandes durch Beispiele aus der Profan-, Kirchen- und Heiligengeschichte, die sinnige Naturbetrachtung, die Beibringung von schönen Vergleichungen, Symbolen und Allegorien, für welche, wie unser Verfasser mit Recht bemerkt, freilich unsere Zeit Sinn und Interesse fast verloren hat, während sie früher eine wichtige Stelle einnahmen.

Dadurch wird auch die hartnäckig wiederholte Behauptung widerlegt, daß vor der Reformation die hl. Schrift unter den Katholiken unbekannt war.

In dem genannten Jahrhundert finden wir die großen Prediger zugleich als Apologeten, welche den katholischen Glauben gegen die Häresie vertheidigten. Daher kämpften dieselben auf diesem Gebiete der hl. Beredtsamkeit und halfen das größte Gut — den Glauben bewahren. Hier entwickelten sie ihre Kenntnisse der hl. Schrift, der Väter und ihre Lebenserfahrungen, hier zeigten sie sich als tüchtige Theologen und ächte Geistesmänner, welche ihre ganze Lebenskraft auf ihren Beruf hinwandten; hier beschäftigten sie sich nicht selten erst am Abend ihres Lebens, als ihre physische Kraft erschöpft war, mit der Herausgabe ihrer Predigten, wenn sie nicht darüber vom Tode überrascht

wurden, wie der Verfasser bemerkt; hier zeigten sie sich auch besonders als Männer des Gebets, ohne welches alle Redekunst und Beredtsamkeit keinen Werth hätte. Daher finden wir in diesem Bande viele Predigten über das heil. Sakrament des Altars, da sie wußten, daß das Wort Gottes hier seinen Sitz und Thron inne habe, und von hier aus Christus seine Kirche regiere. Von hier aus finden wir das Walten des heil. Geistes, wodurch die ganze Welt erneuert worden ist: Emitte spiritum tuum, et creabuntur, et renovabis faciem terrae. — Daher die Innigkeit, die Inbrunst, die Zartheit und die Tiefe des religiösen Gefühls und die Schönheit der Gedanken und ihre Glaubenskraft. Denn vor der Predigt treten sie vorher an den Altar mit den Worten: Introibo ad altare Dei, ad Deum, qui laetificat juventutem meam.

Wenn wir in unserer Zeit das Gesagte vermissen, wenn wir so wenig Erfolg und so wenig Früchte von unseren Bemühungen wahrnehmen: dürfen wir fragen, ob unser Wort, unsere Beredtsamkeit, unser Studium auch vom Tabernakel ausging? ob unser Wort auch durch das Heiligthum entzündet worden? ob auch der Altar unsere Werkstätte war, durch welche Licht und Wärme in die Seelen und Herzen hineinströmten? Gewiß finden wir noch eine große Zahl von Predigten, die ihre Weihe nicht am Altar suchen, sondern Fabriken und der Industrie ihr Dasein verdanken, wo bis zum allzeitfertigen Landprediger herab, das Fabrikat: „fertig" schon parat liegt. Eine Anschauung der Art vom erhabenen Lehr- und Predigtamt muß dasselbe um allen Kredit bringen.

Daher ist ein Blick auf die vorliegenden großen Männer und Muster wahrhaft erfrischend. Der Verfasser hat hier

eine Auswahl des Schönsten und Interessantesten in gefälliger Ausstattung uns in die Hand gegeben, und, was wir wiederholen müssen, den Faden der Tradition auf diesem Gebiete vollständig wiederhergestellt. Deshalb wird das großartige Werk dem Prediger-Publikum bestens empfohlen.

Pfarrer Supp.

6.

Kirchengeschichte Deutschlands, von Dr. Joh. **Friedrich**, Prof. d. Theologie an der Universität München. I. Band. Bamb. 1867. Bei Otto Reindl. 489 S. Pr. fl. 3. 48 kr.

Friedr. Wilh. Rettberg, Prof. d. Theol. zu Marburg, unternahm nach mehreren bedeutenden Vorarbeiten, in welchen er seine Befähigung für ein derartiges Unternehmen genügend erwiesen hatte (z. B. b. Cyprianus, Bischof von Carthago, Gött. 1831; S. Handbuch der christlichen Kirchengesch. von J. E. Chr. Schmidt, fortges. v. Rettberg, Thl. 7. Gießen 1834), das große und weitaussehende Werk einer Kirchengeschichte von Deutschland. — Von derselben erschien Band 1 im Jahre 1846, Bd. 2 im J. 1848. — Der erste Band, 653 S., enthält die Römerzeit und die Geschichte der austrasisch-fränkischen Kirche bis zum Tode Karls des Großen. Der zweite Band, 823 S., enthält die Geschichte der Kirche bei den Alamannen, Bayern, Thüringern, Sachsen, Friesen und Slaven, sowie Allgemeines bis zum Tode Karls des Großen. Das Werk reicht im Ganzen bis gegen die Mitte des 9. Jahrhunderts. — Als die erste Lieferung des Werkes erschien, hatte Rettberg

sein 40. Lebensjahr noch nicht vollendet (geb. 21. August 1805, gest. 7. April 1849). Der Fortsetzung des Werkes trat der allzufrühe Tod des Verfassers in den Weg, der ihn in dem Alter von nur 44 Jahren hinwegraffte. Aus seinem literarischen Nachlasse konnte nur eine gedrängte „Religionsphilosophie" herausgegeben werden. Seitdem war weder von einem Katholiken noch von einem Protestanten eine Fortsezung des Werkes versucht worden. Erstere aber konnten sich des beschämenden Geständnisses nicht erwehren, daß schon längst ein katholischer Schriftsteller in dieser Arbeit hätte vorangehen sollen, und daß ein Protestant das gethan habe, was einem Katholiken zugekommen wäre. Derlei Bekenntnissen konnte man in den lezten Jahren wiederholt in Zeitschriften begegnen. Einen beredten Ausdruck hat diesen Gefühlen unser verehrter Landsmann, Dr. J. N. Brischar, in der Vorrede zu dem zulezt erschienenen Bande „der Geschichte der Religion Jesu Christi" (Bd. 53, Mainz 1864) gegeben.

Mehr als zwanzig Jahre nach dem Beginne des Werkes von Rettberg im J. 1845 hat sich nun ein katholischer Gelehrter derselben Aufgabe unterzogen, und Viele werden ihm mit uns dankbar sein. Daß ein solches Werk „einem längst gefühlten Bedürfnisse" entspricht, braucht nicht erst versichert zu werden. Wenn wir recht berichtet sind, so hat sich Friedrich dieser Arbeit auf den Rath des Dr. Döllinger gewidmet, aber es war anfangs Plan und Absicht, da fortzufahren, wo Rettberg stehen geblieben, und das inzwischen über die 6 ersten Jahrhunderte der Kirchengeschichte von Deutschland (c. 150—850) neu gewonnene Material in einer kleinern Schrift nachzutragen. Allein, sagt Friedrich, seit dem Jahr 1846 wuchs das historische

Material nicht unbedeutend an, und es mußte verwerthet werden. Es zeigte sich ferner, daß Rettberg vielfach in den wichtigsten Fragen zu Resultaten gekommen war, mit denen sein eventueller Fortsezer Gelpke nicht einverstanden sein konnte; namentlich gelangte Rettberg in verschiedenen Fragen zu negativen Resultaten, und er verwarf Dinge, welche sein Fortsezer vertheidigen und festhalten zu sollen glaubte: beiderseits zeigte das Werk von Rettberg bedeutende Lücken, die erst noch auszufüllen waren. Das Charakteristische an Rettberg's Geschichte, sagt unser Verfasser, ist die durchgängig mehr oder weniger negative Kritik, während sich mein Werk mehr als conservativ charakterisirt. Wo er zu negativen Resultaten gelangte, kam ich fast in der Regel zu positiven. Schon Gelpke in seiner Kirchengeschichte der Schweiz hatte diesen Weg gegenüber Rettberg vor mir beschritten, und sich deßhalb veranlaßt gesehen, die einschlägigen Untersuchungen Rettberg's neu aufzunehmen. „So glaubte ich mich denn gezwungen, Rettberg's Untersuchungen selbst von Schritt zu Schritt kritisch zu verfolgen, und so mir für mein Werk einen selbstständigen Unterbau zu schaffen, statt es auf den nur aufgebesserten Rettberg's zu stellen."

Der vorliegende Band, welcher bis zum Jahr 476 reicht, behandelt im 2. Kapitel die Zeit bis auf Constantin den Gr., im dritten bis zum Untergang des weströmischen Reichs, während das erste eine geographische Uebersicht der zu behandelnden Länder giebt, „sowie die Zustände in den Provinzen des römischen Deutschlands darstellt. Sowohl jene geographische Uebersicht, als besonders die Darstellung der geistigen Zustände der Zeit, welche eine negative Bedingung der Aufnahme des Christenthums waren, hat unsere

vollste Beistimmung. Das Römerthum hatte sich hier in diesen nördlichen Provinzen so gut wie anderwärts ausgelebt. Ueberall herrschte das gleiche Gefühl und Bewußtsein der Gottverlassenheit." Die Legionen sind auch nach der Ueberzeugung des Verf. der erste und natürliche Weg gewesen, die Kunde des Christenthums in die deutschen Provinzen zu tragen, über welche sich die römische Herrschaft verbreitete, die Donau- und Rheinprovinzen. Die Frage von der Donnerlegion läßt der Verf. unberührt.

Von größter Bedeutung ist aber, was er über den Apostelschüler Crescenz beibringt, dessen sich Vienne und Mainz als seines ersten Bischofs rühmen. Schon früher war — bei Abwägung aller Umstände, die Wahrscheinlichkeit, daß Crescenz (2. Timoth. 4, 10) nicht in das Galatien des Ostens, sondern des Westens abgereist sei, daß er in Gallien und nicht in Galatien gewirkt, überwiegend groß. Selbst Rettberg (I, 82—90), der schließlich für Galatien, und nicht für Gallien ist, kann nicht leugnen, daß bei den Alten Gallien ebenso Galatien geheißen habe, wie Galatien im Osten. Er leugnet aber, daß sich für die Predigt des Crescenz in Vienne und Mainz eine Tradition vorfinde. Als ob sich jemals darüber eine Tradition in Galatien gefunden hätte! Man schob und schiebt diesen Crescenz von Osten nach Westen, von Westen nach Osten, weil im Osten und im Westen sich keine Erinnerungen an ihn erhalten haben sollen.

Daß aber Crescenz nach Gallien von Rom gesendet worden, das beruht nicht bloß auf der Auctorität des Eusebius (h. e. 3, 4), des Epiphanius (haer. 51, 11), des Hieronymus, des Theodoret (zu 2. Timoth. 4, 10), des Chronicon paschale (Ol. 220); es ist auch nicht zu

übersehen, daß Paulus dieses von Rom an Timotheus nach Ephesus schreibt, und daß es schwer zu begreifen wäre, wie von Rom aus in ein über Asien hinausliegendes Land ein Jünger geschickt werden sollte. Der Name Crescenz ist so lateinischen Ursprungs, daß die Griechen ihn gar nicht übersezen können (Crisknes heißt er bei Eusebius), und läßt vermuthen, daß der Träger desselben lateinischen Ursprungs, und nur des Lateinischen mächtig gewesen sei. — Dazu kommt noch das entscheidende Zeugniß des Codex Sinaiticus, welches beigebracht zu haben Hr. Friedrich das Verdienst gebührt. „Der Sinaitische Text, dessen Niederschrift nach zwingenden Gründen in die Mitte des vierten Jahrhunderts fällt, steht in einer so auffälligen Verwandtschaft zur ältesten lateinischen Uebersezung, daß er wesentlich als übereinstimmend mit dem Texte zu betrachten ist, der bald nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts dem ersten lateinischen Uebersezer, dem Urheber der sogenannten Itala, zur Vorlage gedient.“ (Tischendorf. Wann wurden unsere Evangelien verfaßt?) Gegen die entscheidende Instanz dieses Codex kann keine andere Instanz aufkommen; Crescenz ist nach Gallien gereist. Anders aber steht es mit der Frage, ob er erster Bischof von Vienne (oder Mainz) gewesen. Man macht mit Recht geltend, daß die Kirche von Vienne, als sie im 5. Jahrhundert ihren Kampf um den Vorrang mit der Kirche von Arles führte, sich auf Crescenz nicht berief, während man in Arles stets den hl. Trophimus für sich anführte. Woher Ado die Nachricht genommen, daß Crescenz einige Jahre Bischof von Vienne gewesen, und daß er seinen Schüler Zacharias sich zum Nachfolger ordinirt habe, das wissen wir nicht, und halten unser Urtheil über die Glaubwürdigkeit

dieser Nachricht suspendirt. Gewiß ist nur das Eine, daß Crescenz nach Gallien, nicht nach Galatien reiste. Der Codex Vatican. (Rom 1859) liest allerdings Galatiam, aber dies verschlägt nichts, denn noch bei Gregor von Tours werden die Gallier »Galatae« genannt (hist. Franc. 1, 31), da nur der Wortlaut allein nicht entscheidet, so müssen die andern Gründe, welche für Gallien sprechen, gewürdigt werden.

In Betreff des Eucharius und Valerius von Trier nimmt der Verf. an, daß sie die ersten Bischöfe von Trier waren, daß aber auf sie noch eine Anzahl anderer jezt vergessener Bischöfe gefolgt sei, Maternus aber gehöre nicht unter die Trierer Bischöfe, er sei vielmehr der erste uns bekannte Bischof von Cöln, welcher 313 auf dem Concil zu Rom, 314 zu Arles anwesend war. Cöln selbst verzichtet dadurch, daß es an die Spize seiner Bischöfe den hl. Maternus stellt, auf den Anspruch einer apostolischen Stiftung (S. 99).

Ein interessantes Capitel ist das über die Thebaische Legion (101—141). Die Thatsache selbst von dem Martyrtode dieser (oder eines großen Theiles) christlichen Legion beruht auf so zusammenhängenden und zahlreichen Gründen, daß wenige Thatsachen in der Geschichte so gut beglaubigt sind, wie kurz vor Friedrich u. a. J. W. Braun (Zur Geschichte der Thebaischen Legion, Bonn 1855) und E. S. Gelpke (Kirchengeschichte der Schweiz, Thl. I, S. 1856) nachgewiesen haben, während Stolberg, Gieseler und Rettberg den Weg der Verneinung eingeschlagen haben, jener aus mangelnder Kenntniß der Beweismomente, die leztern Beide aus Hang zur negirenden Kritik. Der Verf. sucht das Schweigen des Eusebius über die Thebaische Legion zu erklären, aber wenn dieses Schweigen etwas bedeutete,

so müßte das Abendland, und dazu noch Afrika, auf seine sämmtlichen Martyrer verzichten, es gäbe z. B. keine Perpetua und Felicitas, keine Cäcilia, keinen Laurentius, keine Agatha, Lucia, Agnes, Anastasia, keinen Sebastian, keine Martyrer in Europa. Auch auf die gefeiertsten Martyrer im Oriente müßten wir verzichten, z. B. Catharina von Alexandrien, Barbara, Bibiana, Dorothea 2c. Eusebius wußte fast gar nichts von den Ländern des Abends, darum sagt er nichts über sie; er hat eigentlich nur eine Kirchengeschichte des Orients geschrieben. — Aus dem Schweigen des Orosius ist nichts zu schließen; denn dieser stammte aus Bracara, schrieb in Carthago und handelt über die ganze Verfolgung des Diocletian in einem kurzen Saze, ohne einen einzigen Martyrer zu nennen. Aehnlich ist es mit Sulpitius Severus, der von der Kirchengeschichte wenig oder nichts weiß.

Die Zeugnisse für die Thebaische Legion sind u. a. die uns von Eucherius von Lyon, c. 450, erhaltene Passio derselben. Man hat früher zwischen einem Eucherius I. um 450, und Eucherius II., welcher in den J. 524—529 Bischof war, unterschieden. Allein der leztere, dem man ohne allen Grund die Passio zugeschrieben, wird nirgends Bischof von Lyon genannt. Die Passio kann nur von ersterem sein. Denn er schrieb ja an Salvius oder Silvius, Bischof von Octodurum oder Martignac. Er selbst hatte diesen Bericht durch Vermittlung Anderer von Bischof Isaac von Genf erhalten, und er glaubt, daß Isaac ihn von Bischof Theodor von Octodurum empfangen. Dieser Theodor aber wohnte im J. 381 der Synode von Aquileja an. Das älteste Zeugniß nennt Dr. Friedrich S. 123 die Acten des Martyrbischofes von Lissia Quirinus. Dort heiße es:

Prementibus Maximiani imp. legibus christianus infestabatur exercitus; per Illyricum vero Diocletianus etc. — Aber es scheint uns an sich schon wahrscheinlicher, daß unter dem Christenheere die Christenheit überhaupt verstanden wäre; dieß erhebt sich zur Gewißheit, wenn wir in der ächten Passio des Quirinus lesen: Inter multos, qui in Christi exercitu triumphabant, Quirinus episc. Lissianus jussus est comprehendi; so daß wir hier kein Zeugniß für die Thebaische Legion finden können. Aber im J. 1721 fand man im Flußbette der Arä bei Genf einen Schild, in dessen Mitte Christus steht, sechs vollkommen Bewaffnete zur Seite richten ihren Blick auf ihn. Die Unterschrift lautet: Largitas S. N. Valentiniani Augusti. Nun kennt Eucherius von allen Martyrern der Thebaischen Legion nur 6 mit Namen: Mauricius, Excuperius, Candidus, Ursus, Victor, und ein anderer Victor von Solothurn. Die Namen der Andern stehen im Buche des Lebens. Es ist die größte Wahrscheinlichkeit, daß diese Sechs auf jenem Schilde abgebildet sind (Gelpke, K.G. d. Schweiz I, 60). Ein ganz klares Zeugniß für die Thebäer legt der hl. Ambrosius ab; er sagt, daß jede Stadt sich rühme, wenn sie einen Martyrer besitze, daß aber Agaunum eine ganze Armee himmlischer Soldaten die Seinen nenne (quanta excolendus est reverentia sacer ille Acaunensium locus, in quo tot pro Christo Martyrum millia ferro caesa referuntur?). Dieser Saz findet sich wieder bei Eucherius, wie bei Ambrosius.

Bischof Theodor, der erste bekannte Bischof von Wallis, erscheint in den Jahren 381—390, und soll 391 gestorben sein. Ihm wurde, nach Eucherius, der Ort der Passio der Martyrer von Agaunum geoffenbart; er baute eine Basilica

an den Felsen an, in deren Nähe auch die jezige steht, und sie erhielt den Namen der Agaunensischen (Agaunum = Fels, Steinmasse). Vorher hieß der Ort Tarnada. Derselbe Bischof Theodorus, hier Theodulus genannt, sandte dem hl. Victricius von Rouen Reliquien der Martyrer von Agaunum. Von da an mehren sich die Zeugen.

Eine Ausdehnung des Martyriums der Thebaischen Legion bis Cöln und Trier hat man von jeher angenommen. Braun hat darüber die erwähnte Abhandlung geschrieben. Doch liegt hier noch Vieles im Dunkeln. Kürzer geht der Verfasser über die hl. Ursula von Cöln und die eilftausend Jungfrauen hinweg. Das sicherste und älteste Dokument ist eine Inschrift, welche nach de Rossi und Ritschl dem 5. Jahrhundert angehört; ein älteres Dokument kannte man auch nie in Cöln. „Durch himmlische Erscheinungen oft aufgefordert und angezogen kam ein vir clarissimus (al. consularis Clematius) aus dem Orient, und stellte zu Folge eines Gelübdes aus eignen Mitteln auf seinem Grundeigenthum die Basilika von Grund aus wieder her. Wenn aber Jemand troz der Majestät dieser Basilika, wo die hl. Jungfrauen für den Namen Christi ihr Blut vergossen haben, den Körper irgend einer Person, Jungfrauen ausgenommen, beisezen sollte, so solle er wissen, daß er mit dem ewigen Feuer des Tartarus bestraft werden soll." Also in Cöln wurden Jungfrauen gemartert und begraben; auf ihren Gräbern war eine Kirche errichtet, aber schon wieder zerfallen, Clematius stellte sie im 5. Jahrhundert wieder her, und bestimmte den dabei befindlichen Leichenacker ausschließlich für Jungfrauen. Eine andere Inschrift in Cöln lautet: »Sociata martyribus«, d. h. begraben entweder bei diesen Jungfrauen oder bei der Thebaischen Legion. Um die

Gräber der Martyrer wurden in Cöln die Todten begraben. Der Ursula-Acker war nur bis Clematius allgemeines Cömeterium, von da an diente es nur noch als Begräbnißstätte für Jungfrauen, welche wahrscheinlich Nonnen waren, die Clematius bei der Basilika bestellte. Auch in Cöln hatten sich, wie wir aus Inschriften sehen, christliche Asceten hervorgethan. Eine Anzahl von Jungfrauen, deren Zahl nicht zu bestimmen, litt wohl im 3. oder 4. Jahrhundert den Martyrtod bei Cöln. Eine spätere Zeit läßt die Schaar zu eilftausend anwachsen, und aus England stammen. Es liegt in der menschlichen Natur, die Zahlen zu steigern. Die sog. »Massa candida« beweist dieß. Nach Augustin. (serm. 306) wurden 153 Christen zu Uttica zugleich enthauptet. Nach Prudentius aber haben 300 Christen, denen die Wahl gelassen wurde, entweder zu opfern, oder in eine Grube voll ungelöschten Kalkes geworfen zu werden, sich freiwillig in denselben gestürzt. Derselbe Prudentius, ohne Streit der erste christliche Dichter, der aber von der dichterischen Freiheit den größten Gebrauch machte, kennt und nennt nur 18 Martyrer von Saragossa; er sagt aber auch, daß nur Carthago und Rom mehr Martyrer aufzuweisen habe, und spricht in solchen Ausdrücken von den Martyrern, daß die Meinung entstand, neben diesen „achtzehn" habe es noch unzählbare Martyrer in Saragossa gegeben. Sie haben den Namen las Santas Masas, (etwa wie Massa candida) oder die unzählbaren Martyrer, und sie haben eine eigne Kirche unter diesem Namen, ohne daß zu eruiren wäre, daß die „unzählbaren" oder „die hl. Massen" von den 18 Martyrern verschieden waren. In ähnlicher Weise mag es mit der hl. Ursula und ihren eilftausend Jungfrauen gegangen sein. Wir zweifeln nicht daran, daß

Lyon in den bekannten zwei Verfolgungen mehr Martyrer hatte als Saragossa und Cöln. Nicht um die Zahl, sondern um die Thatsache des Martyriums der Jungfrauen in Cöln handelt es sich, und diese Thatsache nehmen wir mit Dr. Friedrich als eine unbestreitbare an; ihre Namen und ihre Zahl aber kennt Gott allein. Eine derselben aber hieß Ursula, eine Cordula; ob eine dritte Undecimila hieß (wie Neuere statt »undecim millia« lesen wollen), wagen wir nicht zu behaupten.

Ein weiterer Paragraph (8) handelt von den Anfängen des Christenthums in Mainz, Metz, Toul, Verdun, Sachsen. Die Nachrichten über Crescenz als ersten Bischof von Mainz reichen nicht über das 10. Jahrhundert hinauf. Megenfried von Fulda füllt die Lücke von Crescenz bis auf Martin den ersten, im J. 343—46 beglaubigten Bischof von Mainz, durch 40 Namen aus, wornach ein Bischof im Durchschnitte nur 6—7 Jahre regiert hätte, während sonst die Durchschnittszahl 16—17 Jahre ist. Mainzer Cataloge gehen von Crescenz unmittelbar auf Martin über. Metz nennt St. Clemens seinen ersten Bischof, gesandt von dem heil. Petrus, d. h. nach der allgemeinen Sprachweise des Alterthums, von Rom aus. Ado, Usuard u. a. schweigen ganz über diesen Clemens. Nach Friedrich hat er um 260 nach Chr. gelebt, und wir treten dieser Ansicht bei. Von jüngerem Datum sind die Bisthümer Toul und Verdun. Der Schotte Mansay, Mansu oder Mansuetus um 361 gilt als erster Bischof von Toul; man hat kürzlich sein Grab geöffnet, und glaubte aus den Gebeinen auf celtisch-gälischen Stamm schließen zu dürfen (le Monde, 2. Febr. 1866). Verdun hatte um 340—46 seinen ersten bekannten Bischof Santinus.

Weiterhin wird über den hl. Beatus von Vindonissa und den hl. Lucius von Chur gehandelt. Lucius war nicht der fabelhafte König von Britannien, sondern der Bekenner Lucius, dessen Zeit näher nicht zu bestimmen, der das Christenthum in Graubündten verbreitet hat. Wie mit Lucius, dem Apostel Rhätiens, ist es mit der hl. Afra und dem Bischofe Narcissus von Augsburg gegangen. Die ganz ächten, ganz ursprünglichen und ungeschminkten Martyracten der hl. Afra genügten dem spätern verdorbenen Geschmacke nicht mehr; die ächten Acten wurden verdrängt durch die unächte Conversio Afrae. Narcissus durfte nicht mehr Bischof von Augsburg sein. Die Dichtung citirt ihn weit her, von Gerona in Spanien, dort hat er feige seinen Plaz und seine Heerde verlassen, eilt unstet von Land zu Land, um der Verfolgung des Diocletian zu entfliehen, kommt nach Augsburg — und kehrt dort in dem verrufenen Hause der Afra ein. So weit hat er seine Sache möglichst schlecht gemacht! Aber siehe da, plözlich kommt ein andrer Geist über ihn, man weiß nicht woher, er bekehrt die Afra zu dem Christenthum. Diese wird Martyrin. Beschämt kehrt nun Narciß zu seinem Size Gerona zurück, und wird einige Jahre später gleichfalls Martyrer 307. Zwar die Verfolgung hatte überall mit dem 1. Mai 305 im Abendland ihr Ende erreicht, zwar der Name Narcissus ist unerhört in dem alten Spanien, zwar vor dem Jahre 516 erscheint kein Bischof von Gerona, welches noch Prudentius ums Jahr 400 „das kleine Girona" nennt, und ausdrücklich den Narcissus ausschließt, wenn er sagt: „auch das kleine Girona hatte seinen Martyrer Felix", zwar erfuhr man in Gerona erst im späten Mittelalter von Augsburg her, daß man einen Martyrbischof Narcissus zu verehren habe, aber

die menschliche Natur neigt sich stets dahin, eher das Abenteuerliche und Unwahrscheinliche für wahr zu halten, als das Natürliche und Einfache.

Der wahre Sachverhalt aber ist: Narcissus war der erste uns bekannte Bischof von Augsburg. Diese Stadt, schon von Tacitus »splendidissima Rhaetiae colonia« genannt, besaß eine im Verhältniß zu andern Städten nicht unbedeutende Christengemeinde. In den meisten andern beginnenden Bisthümern dieser Zeit besteht der ganze Clerus aus dem Bischof und seinen zwei Diaconen, die nirgends fehlen, während in der Regel die Presbyteri fehlen. Die Christengemeinde zu Augsburg aber hatte im J. 304 neben ihrem Bischof Narcissus auch noch Priester, unter welchen vielleicht Dionysius, der muthmaßliche Nachfolger des Narcissus, war, sie hatte auch Arme, an welche Afra vor ihrem Martyrtode das Ihrige vertheilte. Narcissus aber ist nicht blos der erste uns bekannte Bischof von Augsburg, sondern überhaupt der erste uns bekannte deutsche Bischof diesseits des Rheines. Denn der Martyrer Maximilian von oder bei Lorch — war wohl kein Martyrer, sondern ein Apostel von Noricum unter den heidnischen Kaisern, und vielleicht sind wir wenig von der Wahrheit entfernt, wenn wir in ihm den eigentlichen und ersten Apostel Noricums erkennen, dessen Gemeinde unter Diocletian von der Verfolgung getroffen wurde.

Aus der Zeit nach Constantin ist von besonderm Interesse für uns der Paragraph 16 über das Concil von Cöln im J. 346, das in neuerer Zeit von allen Seiten, selbst von Binterim mit ausführlicher Begründung als unächt verworfen wurde. Friedrich zählt 16 Schriftsteller, die es verwarfen, 24, die es als wahr annahmen. Bischof

Euphrates von Cöln, der um Ostern 344 zu Antiochien so unwürdig behandelt wurde, soll bald darauf Arianer geworden, und auf einer im J. 346 gegen ihn gehaltenen Synode abgesezt worden sein. Sehr viel spricht gegen diesen Euphrates, was man bisher nicht, und was auch Dr. Friedrich nicht hervorgehoben hat. Von allen Bischöfen, welche zu Sardica anwesend waren, hat allein Euphrates die Acten der Synode nicht unterschrieben. Man kann nicht einwenden, daß er zur Zeit der Unterschriften von Sardica abwesend gewesen und deßhalb seine Unterschrift weggefallen sei. Vincentius von Capua war mit ihm in Antiochien und ist dennoch unterschrieben. Sodann haben wir 34 Unterschriften gallischer Bischöfe, welche nicht, wie man gewöhnlich annimmt, der Synode angewohnt, sondern welche nur ihre Zustimmung zu den Beschlüssen derselben schriftlich eingesendet hatten. Nachweisbar anwesend in Sardica waren nur die Bischöfe Verissimus von Lyon, und Euphrates von Cöln. Da aber Euphrates weder hier noch dort unterschrieben ist, so müßte er entweder im Jahr 344 zu Antiochien oder auf der Rückreise nach Sardica gestorben, oder er muß abgefallen sein. Das Wahrscheinliche ist uns, daß Kaiser Constantius, der sich zu Antiochien aufhielt, und der dem Euphrates die glänzende Satisfaction gab, daß er um seinetwillen den Bischof Stephanus von Antiochien absezen ließ, dem Euphrates so lange schmeichelte und drohte, bis der eingeschüchterte Mann nachgab und der Synode von Sardica aus dem Wege ging. Das einzig Auffallende ist, daß Athanasius davon schweigt. Er that es vielleicht aus Rücksicht auf die Synode von Sardica, für welche es keine Ehre war, gerade einen solchen Deputirten an den Kaiser ausgewählt zu haben. Verunglückt

ist der Vergleich des Euphrates mit Hosius bei Dr. Friedrich, da der Abfall des Leztern eben noch erwiesen werden muß.

Die Synode von Cöln fand statt: post Consulatum Amantii et Albini IV Idus Majas = 12. Mai 346. Mit Glück beseitigt der Verf. die Einwürfe gegen dieselbe. Man sagt u. a., daß castrum = oppidum erst im 5. Jahrhundert vorkomme. Allein schon in den ächten Acten des heiligen Florian von Lorch heißt castrum oppidum, ebenso bei Ammianus Marcellin. (15, 11, 3. 17, 2, 2). Der Ausdruck: Germania secunda für G. inferior findet sich schon allgemein im 4. Jahrhundert; ja Amm. Marcell. nennt (zwischen 383—390) Cöln die Hauptstadt in Germania secunda, so daß dieser Ausdruck eher für als gegen die Aechtheit der Cölner Synode spricht; auch gesteht Rettberg, daß er seit Constantin dem Gr. in Gebrauch war. Die Sprache der Acten ist (nach Rettberg und Floß) „für die spätere Zeit fast zu rein.“ Gelpke (K.G. der Schweiz I, 285) ist geneigt, in Euphrates keinen reinen Arianer, sondern etwa einen Anhänger des Marcellus von Ancyra zu finden. Als Sabellianer sei er gerade Gegner der Arianer gewesen, und habe, wie Marcellus von Ancyra, zu Sardica Schuz gefunden. „Ja er konnte noch schärfer als die andern für die Wesensgleichheit des Sohnes und Vaters auftreten, und mußte gerne die ihm übertragene Gesandtschaft übernehmen, da es sich neben der Wiederherstellung und Ehrenrettung des Athanasius auch um die seinige handelte.“ Der Verf. sucht die große Monotonie in den Acten der Cölner Synode möglichst zu erklären. Die gleichlautenden Aussprüche der Bischöfe seien keine Untersuchung oder Verhandlung, sondern die lezte Abstimmung, zeigen aber, wie Binius und Gelpke meinen, Aehnlichkeit mit der

Lehre des Marcellus. Denn Euphrates habe geleugnet, daß Christus »primordialis Dominus et Deus noster« sei, und wollte ihn nicht Sohn Gottes nennen, Athanasius habe sich nie gegen Marcellus, also auch nicht gegen seinen Schüler Euphrates ausgesprochen. Wir können dieser Ansicht um so weniger beitreten, als in diesem Falle Euphrates, wie Vincenz von Capua und wie Marcellus von Ancyra, die Acten der Synode von Sardica unterschrieben haben müßte. Den Hauptgrund für die Aechtheit der Synode aber findet Dr. Friedrich in den chronologischen Bestimmungen: post Consulatum Amantii et Albini (denn was vorausgeht, nämlich die Cumulation der Zeitangaben, war früher eine Randbemerkung, und kam später in den Text der Synode). Die Form: post consulatum, die nach Rettberg „erträglich" ist, sei die allein richtige, weil die älteste. „Sie stimmt nämlich mit den beiden ältesten, dem Mittelalter aber unbekanntesten Angaben des Chronographen vom Jahre 354 und des Anonymus Cuspinianus überein. Und nicht blos dieses. Diese Form war den spätern Verfassern von Consularverzeichnissen nicht blos nicht bekannt; an der Hand dieser hätte ein späterer Erdichter das Jahr 346 gar nicht einmal mit post consulatum etc. bezeichnen können, denn nach ihnen würde dies das Jahr 347 ergeben; oder er hätte mit Idatius Constantio IV et Constante III geschrieben." — Die Form unsrer Akten ist die älteste, und sie konnte im Mittelalter gar nicht erfunden werden. Von Bedeutung ist gewiß auch der Umstand, daß durch die Auffindung der Festbriefe des hl. Athanasius und andere Entdeckungen die Zeit der Synode von Sardica festgestellt ist. Ein Erdichter hätte die Zeit nicht so getroffen. Nun ist aber das Jahr 346,

welches früher gegen die Synode von Cöln geltend gemacht wurde, geradezu eine Bestätigung derselben geworden. Das vollständige Stillschweigen über Euphrates, der Mangel jeder kirchlichen Verehrung desselben, zeugt nicht weniger gegen Euphrates.

Sind wir der Ansicht des Verfassers über die Aechtheit der Cölner Synode, so doch nicht über die Integrität der Akten. Wir halten dieselbe für mehrfach interpretirt; glauben namentlich, daß von späterer Hand die Namen und besonders die Bisthümer der hier genannten Bischöfe beigefügt worden. Man hatte 34 Unterschriften gallischer Bischöfe zu der Synode von Sardica. Mit Ausnahme von zwei Bischöfen, die sich anderswo nachweisen lassen, sind alle diese wieder bei der Cölner Synode genannt. Die Beifügung ihrer Bisthümer aber erregt ein doppeltes Bedenken. Erstens ist nachgewiesen, daß mehrere Bisthümer um dieselbe Zeit einen andern Bischof hatten, als denjenigen, welcher hier genannt wird. Sodann war es in dieser Zeit nicht Sitte, daß die Bischöfe auf Provinzialconcilien ihre Size beifügten. Hier also nehmen wir eine Interpolation von späterer Hand an, glauben aber, daß der zweite uns bekannte Cölner Bischof (nach Maternus) Euphrates wegen der Häresie des Arianismus, der er verfallen war, abgesezt und der hl. Severin ihm zum Nachfolger gegeben worden sei, mit welchem sonst die Reihenfolge der Cölner Bischöfe ihren Anfang nahm.

Noch handelt der Verfasser von den Anfängen der Bisthümer Tongern, Mastricht, Mainz, Worms (Mainfranken), Speier, Straßburg, Basel, Windisch, geht sodann wieder über zu den Donauländern (Chur, Seben, Augsburg, Regensburg), zu Norikum und Pannonien, und gelangt

(§ 23) zum hl. Severinus, „der lezten Stüze der römischen Herrschaft und des Christenthums in Norikum", daran schließt sich § 24: „Christliche Inschriften und andere altchristliche Denkmäler", § 25: „Lehren, Gebräuche und Verfassung der Kirche", wobei uns aufzuhalten nicht mehr vergönnt ist. Der Anhang gibt die historia de S. Materno, qui fuit archiepisc. Coloniensis primus et conversor populi, aus einem Münchner Coder des 15. Jahrhunderts; die oben erwähnte Clematianische Inschrift in Cöln, aus dem „Passionale Sanctorum" der Königin Gisila, aus einem Coder von Benediktbeuren, die Conversatio Affrae, endlich die Vita S. Severini von Eugippius, nach dem Fragment einer Münchner Handschrift aus dem 9. Jahrhundert und anderen den nämlichen Text repräsentirenden Münchner Handschriften. Wenn mit dieser Herausgabe der Verfasser auch eine neue kritische Bearbeitung der Vita Severini nicht überflüssig machen wollte, so glaubte er doch durch Veröffentlichung der Münchner Textrecension einen schäzbaren Beitrag zur endlichen Feststellung eines diplomatisch genauen Textes geliefert zu haben. — Auch die vorlezte Ausgabe des Eugippius, Vita S. Severini, Critice edidit A. Kerschbaumer, Schaffh. 1862, hat im Grunde nicht mehr gewollt.

Aeußere Ausstattung und Correktur dieses Werkes lassen Einiges zu wünschen übrig. Ein alphabetisches Register vermissen wir. Im Uebrigen aber hat uns der Verfasser ein Werk geliefert, welches ebenso kritisch als conservirend, theils früher gewonnene Resultate auf das beste verwerthet, theils wesentlich neue Resultate gibt.

Gams.

7.

Die Kirche und die Association der Arbeiter. Von **Friedrich Eberl,** Priester der Diöcese Passau. Gekrönte Preisschrift. Passau, Verlag bei Adalbert Deiter's Buchhandlung. 1866. X und 213 S. Pr. fl. 1. 28 kr.

In der vorliegenden Schrift wird dem wissenschaftlichen Publikum eine „Erstlingsfrucht, gepflückt auf einem von theologischer Seite noch wenig bebauten Gebiete", geboten. Die Absicht des Verfassers „bei Veröffentlichung dieses Versuches war, zu zeigen, wie die Arbeitergenossenschaften, um dauernd nützlich zu sein, christlich sein müssen, wie die Interessen der Arbeiter die Interessen der Menschheit und des Christenthums in Einem sind, wenn sie in ihrem ganzen Inhalte aufgefaßt werden, und wie es daher von selbst sich als Pflicht des Theologen und besonders des Priesters darstellt, will er anders seinen Beruf erfüllen und „Allen Alles werden", diese Strömung der Zeit nach Verbindung nicht unbeachtet an sich vorüberrauschen zu lassen, sondern sie zu benützen, „um Alle in Christo zu gewinnen."

In den beiden ersten Abschnitten stellt E. „die Grundlagen des Genossenschaftsdranges der Arbeiter" dar; er schildert die „Lösungsversuche", wie sie auf socialistischem und communistischem Wege in Frankreich (Saint-Simon, Fourier, Louis Blanc, Proudhon, Babeuf) hervorgetreten sind und zeichnet in allgemeinen Umrissen die socialen Bestrebungen in Deutschland, die sich an die Namen Schulze-Delitzsch und Lasalle knüpfen. Er untersucht die verschiedenen Wirthschaftssysteme hinsichtlich ihrer Grundlagen und Consequenzen. In Beziehung auf die geschichtliche Folge werden drei Hauptarten unterschieden: der Arbeitszwang

des heidnischen Alterthums, der Zunftzwang des Mittelalters, und die Arbeitsfreiheit der Neuzeit. Der Verfasser charakterisirt dieselben noch näherhin, indem er sagt, daß nach der ersten Anschauungsweise die Arbeit die Last Einzelner, nach der zweiten das Privileg Einzelner, und nach der dritten das Recht Aller ist. Was die Neuzeit und jüngste Vergangenheit besonders anlangt, so treten hier zwei entgegengesetzte Systeme in stärkerem Grade hervor: die thatsächlich bestehende absolute Freiheit und schrankenlose Concurrenz, die folgerichtig zur Atomisirung und Auflösung der Gesellschaft führt, und die als Heilmittel gegen die Uebel der Menschheit dienen sollenden Bestrebungen der Socialisten und Communisten, die eine straffe Centralisirung und Knechtung der Gesellschaft zur Folge haben. Beide Systeme sind unwahr trotz des Theiles von Wahrheit, den sie enthalten. Auch die beiden deutschen Versuche der Lösung der Arbeiterfrage sind ungenügend: die Selbsthilfe Schulze's mit den ihr angehängten Unterstützungsmitteln vermag das Uebel im Grund nicht zu heben, „die Arbeiter können nach ihrer Mehrzahl die Schulze'schen Vereine nicht benützen"; die Produktivassociationen Lasalle's sind unmöglich, der hier gemachte Vorschlag, den Staatskredit in Anspruch zu nehmen, „verletzt die Rechte der Einzelnen" (S. 112). Der Verf. findet die Lösung der dringenden Frage nur auf dem Wege der freien Bindung, der freien Association auf der Grundlage des Christenthums. Er anerkennt zwar die freie Concurrenz in ihrer Berechtigung, verhehlt sich aber nicht, daß dieselbe in der Wirklichkeit große Nachtheile gebracht und durch die schrankenlose Ausdehnung, die sie angenommen, den Schwächern, den Arbeiter, seiner persönlichen und menschlichen Würde beraubt und zu einer bloßen Waare gemacht

hat. Aus dieser Entwürdigung muß er wieder erhoben werden. Eine solche rettende That ist in Wahrheit nur von dem Christenthum zu erwarten, das allein den ganzen Menschen kennt. Jeder Versuch, der sich außerhalb desselben stellt, schlägt nothwendig fehl, weil er den Menschen nicht nach seiner ganzen Wahrheit auffaßt, sondern das Gute und Böse, das sich in ihm findet, entweder über oder unter Gebühr schätzt. Während es sodann der rationalistischen und heidnischen Doktrin unmöglich ist, einen befriedigenden Begriff von der Arbeit zu geben, leistet das Christenthum Unschätzbares durch seine bezügliche Lehre, wornach die Arbeit „der Beruf, die Ehre, die Strafe und das Besserungsmittel des Menschen ist“ (129); während nach jeder andern Weltanschauung wenigstens für einen und meist den größten Theil der Menschen das Harte und Drückende derselben in ausschließlicher Weise hervortritt, ist dieselbe hier durch das Wirken Christi in der Werkstätte zu Nazareth geadelt und als „tägliche Schule der Tugend“ allen Menschen auferlegt. Von weiterem heilsamen Einfluß ist namentlich das Gebot der Sonntagsfeier und höchst wohlthätig das Wirken der Kirche in der Hilfe, welche dieselbe allen bezüglichen Vereinen (Mäßigkeits-, Sparkassen-, Gesellenvereinen, Handwerkerbund u. s. w.) angedeihen läßt.

Wir begnügen uns, im Vorstehenden die wesentlichen Punkte anzugeben, die in der Schrift E.s zur Sprache gebracht sind, und fügen nun einige kritische Bemerkungen bei. Nachdem der Verf. die Produktivassociationen (Lasalle's) als rechtlich unausführbar bezeichnet hatte, läßt sich nicht leicht begreifen, wie er von „Produktivassociationen in der Kirche“ reden konnte, ohne zu erklären, wie dieselben zu Stande kommen. Denn das Letztere ist ja die Hauptsache,

um die es sich vor allem handelt; erst hernach wird die „Stellung des Arbeiters in der Association“ selbst zu bestimmen sein. — Ob es vollkommen stichhaltig ist, das Eigenthumsrecht auf das Recht der Selbsterhaltung zu gründen (155), möchten wir bezweifeln; denn wie verhält es sich unter dieser Voraussetzung mit dem Eigenthum, das nicht mehr streng zur Selbsterhaltung dient? — E. führt die Gesellenvereine als ein Mittel gegen die Uebervölkerung an, indem er letztere mit dem Ueberhandnehmen der unehelichen Geburten für gleichbedeutend hält (177). Das scheint etwas sonderbar! Wegen der unehelichen Geburten dürfte ja eher eine Abnahme der Bevölkerung zu befürchten sein; denn abgesehen von der großen Sterblichkeit solcher Kinder steht dieser Weg der Sünde dem ordentlichen Wege der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes in Wahrheit hemmend entgegen. Auch ist es für den Verf. logisch unzulässig, hieraus dem Gesellenverein ein besonderes Verdienst beizumessen, da er die Theorie der Uebervölkerung als „gründlich widerlegt“ betrachtet (179). — Der Paragraph über „das Kapital und das Christenthum“ dürfte wohl viel zu mager ausgefallen sein. Derselbe besagt eigentlich nur, daß das Kapital vom christlichen Standpunkte aus nicht anfechtbar sei. Das scheint uns aber keines Beweises zu bedürfen. Dagegen wäre hier wohl der Nachweis der kapitalbildenden Kraft des Christenthums am Platze gewesen. Auf diese Weise hätte sich dann die unsinnige Behauptung oder Voraussetzung leicht zurückweisen lassen, die in unsern Tagen bisweilen gemacht wird, daß dasjenige, was man heutzutage Kapital im streng wissenschaftlichen Sinne nennt, immer bestanden habe, und daß daher das frühere Zinsverbot nicht nur keinen Grund für sich geltend

machen könne, sondern ebenso, wie es etwa jetzt ein störender Eingriff in die materiellen Verhältnisse wäre, ein solcher auch damals gewesen sei. Man nennt das Kapital geronnene oder aufgehäufte Arbeit. Wir können im Allgemeinen diese Definition annehmen, weil die Arbeit jedenfalls an der Bildung des Kapitals den größten Antheil hat. So gewiß nun das Christenthum auf die Energie der Arbeit, welche es von dem trägen Sklavenjoche abgelöst und mehr und mehr frei gemacht und in ihrer Wahrheit erst einem allgemeineren Verständniß erschlossen hat, den bedeutungsvollsten Einfluß ausübte, so gewiß war dieses auch hinsichtlich der Kapitalbildung der Fall. Dazu kommt noch, daß durch das christliche Gesetz der Entsagung die Hast nach der dem unmittelbaren Genusse dienenden Destruction der erworbenen Güter aufgehoben wurde. Von diesem, wie uns scheint, unbestreitbaren Gesichtspunkte aus, der in dem fraglichen Kapitel hätte zur Darstellung gebracht werden sollen, ergibt sich eine leichte und einfache Erklärung der kirchlichen Zinsgesetzgebung. — Die Definition, die vom Wucher gegeben wird: „Usura ist soviel — als pretium usus, Preis für den Gebrauch einer Sache" (159), müssen wir als eine gänzlich unrichtige bezeichnen; dieselbe ist beim hl. Thomas, auf den sich der Verf. beruft, in dieser Form unsers Erachtens nirgends zu finden. Der angeführte Satz ist viel weniger wahr als sein Gegentheil: der Preis für den Gebrauch einer Sache ist in der Regel nicht usura, denn sonst wäre auch jeder Miethlohn wucherisch; er ist usura vielmehr nur dann, wenn die betreffende Sache, deren Gebrauch hingegeben wird, eine sog. Consumptibilie ist, zu welcher Art von Gegenständen man auch das Geld zu rechnen pflegte. Der Verf. fügt zwar zur fraglichen Stelle

noch einige Bemerkungen bei, aus denen sich erschließen läßt, daß ihm das Richtige vorschwebte; allein in einem Satze, der sich als eine Begriffsbestimmung des Wuchers darstellt, darf ein entscheidendes Moment nicht fehlen, weil sich ohne dasselbe eine Unwahrheit ergibt. — Wenn E. sodann „als Hauptgrund des ganzen mittelalterlichen Verbiktes über den Zins" anführt, daß „das bloße Darlehen nur auf Zurückzahlung derselben Summe Anspruch machen kann, nicht auf mehr", so hatte er zuvor eine wesentliche Seite des Darlehensvertrages, den sog. transitus dominii, wenigstens kurz anzugeben; sonst hat er für die Mehrzahl der Leser in dem genannten Satze weniger etwas begründet, als eine Behauptung durch eine andere erklärt.

Wenn er hier noch die Bemerkung beifügt, daß „diese (mittelalterliche) Anschauung ganz den Principien der modernen Nationalökonomie angemessen ist, welche besagt, nur die Arbeit sei die Erzeugerin von Werthen, das bloße Darlehen hat aber diesen Charakter nicht, kann also keinen Lohn fordern" (159 f.), so möchten wir bezweifeln, ob irgend ein Vertreter der angeführten Wissenschaft diesen Satz unterschreiben würde. Derselbe ist zu unbestimmt, als daß er etwas besagen könnte. Die Arbeit ist hier schlechthin als alleinige Erzeugerin von Werthen aufgefaßt! Von dieser Voraussetzung aus ist aber nicht abzusehen, warum das Zinsnehmen heute erlaubt sein sollte; denn wenn „nur die Arbeit Erzeugerin von Werthen" d. h. fruchtbar ist (die Werththeorie der Nationalökonomie, die E. hier herbeizuziehen scheint, hat für unsere moralische Beurtheilung nichts zu bedeuten), wie auch heute noch einige Moralisten behaupten (z. B. Scavini), dann ist das Darlehen an sich immer unfruchtbar und es ist niemals zulässig, einen Gewinn

aus ihm zu ziehen, jetzt so wenig als ehemals. Allein die fragliche Anschauung ist offenbar unrichtig; auch die Natur ist Wertherzeugerin, und selbst außer den Werth bildenden Faktoren von Natur und Arbeit gibt es noch einen dritten, der aber nicht immer und in gleicher Weise besteht, sondern erst als das Produkt der beiden andern wird, das Kapital, in dessen Wirksamkeit die erweiterte Herrschaft des Menschen über die Naturkräfte beruht. Das Geld ist an sich niemals Kapital, sondern nur in Beziehung auf die kapitalfähigen Güter, deren möglicher und wirklicher Repräsentant es ist. Wenn es nun durch sociale Einrichtungen unmöglich gemacht ist, die beiden ersten Werth bildenden oder kapitalfähigen Güter (Grund und Boden und Arbeit) zu erwerben, wie es im Mittelalter der Fall war, so läßt sich sicherlich gegen ein allgemeines Zinsverbot während der Dauer dieser Zustände nicht viel einwenden. Diesen Nachweis hätte der Verf., wie uns scheint, in dem Kapitel über den „Zins und das Christenthum" geben sollen. Er deutet wohl S. 161 das Richtige an und verlangt mit Rücksicht auf die heutigen Wirthschaftszustände gegenüber den mittelalterlichen Verhältnissen, im Allgemeinen die Zinserlaubniß, die bereits thatsächlich besteht, „da heute das Geld noch leichter als dort das Ackerfeld produktiv zu machen ist" und da heute das Zinsverbot „das materielle Wohl der Gesellschaft" nur beeinträchtigen würde (161). Allein es fehlt der correcte Ausdruck für diese Anschauung, die zudem noch durch die frühere allgemeine Behauptung, daß „nur die Arbeit die Erzeugerin von Werthen sei", logisch unmöglich gemacht ist.

Wir schließen damit unsere Bemerkungen und heißen die Bemühungen des Verfassers auf einem Felde, dem von

Seiten der Theologen schon länger hätte mehr Aufmerksamkeit geschenkt werden sollen, von Herzen willkommen.

Repetent Dr. Funk.

8.

In sancti Gregorii Nysseni et Origenis scripta et doctrinam nova defensio cum appendice de actis synodi V. oecumenicae per **Aloysium Vincenzi** in Romano archigymnasio literarum hebraicarum professorem. Partes quatuor. Romae ex typographia Bernardi Morini 1865. Pr. 11 fl. 50 kr.

Aloys Vincenzi, Professor der hebräischen Sprache an der Sapienza in Rom, in der literarischen Welt bereits bekannt durch eine Arbeit über den Canon der hl. Schrift und eine Abhandlung über die Ohrenbeicht, legt in obigem 4bändigem Werke Studien nieder, welche er seit längerer Zeit über Origenes und dessen theologischen Standpunkt gemacht hat. Die nach vielfacher Beziehung überraschenden Ergebnisse seiner Arbeit faßt Vincenzi am Schlusse des 4. Bandes dahin zusammen, daß er den Origenes mit dem hl. Paulus vergleicht und nach dem Urtypus dieses Apostels das Bild des Alexandriners zu zeichnen sucht. Treue Hingabe an die Sache des Evangeliums; unwandelbares Festhalten am überlieferten depositum fidei; unermüdliches Arbeiten im Dienste Jesu Christi; glühende Sehnsucht nach dem Martyrium und wirkliches Ertragen von Folter und Qualen; zahlreiche, in der Gnade und Kraft Gottes ge-

wirkte Bekehrungen; eine fruchtbare umfassende schriftstelle-rische Thätigkeit, welche für die kommenden Geschlechter eine unerschöpfliche Quelle des Segens geworden ist; dazu noch Verfolgungen und Nachstellungen von falschen Freunden und Brüdern: das sind die Züge, welche unsern Autor im Leben und Charakterbild des Origenes eine treue Erfüllung der apostolischen Mahnung erkennen lassen: »imitatores mei estote, fratres, et observate eos, qui ita ambulant, sicut nos habetis typum.« Mit andern Worten, Vincenzi hat es versucht, dem Origenes den Ruhm vollendeter Rechtgläubigkeit zurückzustellen.

Wer immer weiß, mit welcher Heftigkeit und Erbitterung im Laufe der Jahrhunderte die Frage über die Orthodoxie des Origenes erörtert wurde und wie Männer voll kirchlichen Sinnes und wissenschaftlicher Bildung sowohl unter den Freunden als Gegnern der origenistischen Theologie gestanden haben; wer endlich die Thatsache erwägt, daß wir nur noch Bruchtheile der zahlreichen Schriften des Origenes und diese meist nur in absichtlich oder unabsichtlich corrumpirten Uebersetzungen haben, der mag die Schwierigkeiten einigermaßen begreifen, welche Vincenzi bei seiner Arbeit zu überwinden hatte.

Er hat sie erkannt und ist ihnen nicht leicht aus dem Wege gegangen, hat mit großem Interesse, mit dialectischer Gewandtheit und mit viel Scharfsinn seine Untersuchungen geführt. Mit philologischen Kenntnissen ausgerüstet war er befähigt, Textes-Kritik zu üben und nicht selten ist es ihm gelungen, dieser oder jener Stelle einen bessern Sinn abzugewinnen. Deßungeachtet glauben wir, den Versuch Vincenzi's im Großen und Ganzen als einen mißlungenen ansehen zu müssen. Eine Rechtfertigung der origenistischen

Theologie und Philosophie auf diesem Wege und in dem Umfange geht nicht an. Um dieß vollständig zu beweisen, müßten wir der Beweisführung Vincenzi's Schritt für Schritt nachgehen, seinen Bänden wären andere entgegenzusetzen. Wir begnügen uns damit, daß wir in Kürze einige Hauptpuncte herausheben, welche auf Vincenzi's eigenthümliches Verfahren Licht werfen und zugleich es einigermaßen begreiflich machen, wie dieser Gelehrte zu seinen Ergebnissen kommen konnte.

a. Vor Allem will uns bedünken, es sei V. bei der Beurtheilung des Origenes in einem schweren historischen Irrthum befangen gewesen. Bis zum Schlusse des 4. Jahrhunderts, diese Gedanken leuchten aus den Argumentationen V.'s immer wieder heraus, war der Ruf des Origenes durchaus unangetastet; alle christlichen Schriftsteller, welche ihn erwähnen, überhäufen ihn mit ungemessenen Lobsprüchen und zollen zumal seiner Orthodoxie unbedingte Anerkennung. Origenes heißt ein „apostolischer Mann," ein „Hammer der Ketzer," eine „Säule der Orthodoxie." Erst in den Tagen des Patriarchen Theophilus trübe sich der Ruhm des großen Alexandriners; damals erst sei er mit dem Merkmal eines Ketzers gebrandmarkt worden. Die Verfolgungen, welche Origenes von seinem eigenen Bischofe Demetrius zu erdulden hatte, führt V. auf die Eifersucht und Empfindlichkeit zurück, von der Demetrius gegen den gelehrten Presbyter erfüllt war. Diese rein persönliche Leidenschaftlichkeit und Erbitterung habe Demetrius vor der Welt zu verbergen gewußt, indem er die unrechtmäßige Ordination des Origenes und vielleicht auch dessen bekannte Jugendverirrung als die bestimmenden Motive seines feindlichen Vorgehens gegen den Presbyter hinstellte.

So ganz und gar heterodoxen Meinungen, wie der Apokotastasis und der damit gegebenen Läugnung einer ewigen Hölle, könne Origenes schon aus dem Grunde nicht gehuldigt haben, weil ihm sonst nothwendiger Weise das kirchliche Predigtamt hätte entzogen werden müssen, welchem er doch unbeanstandet in Alexandrien sowohl als in der Verbannung bis an sein Lebensende mit Auszeichnung oblag.

Wie verhält es sich nun mit diesen Voraussetzungen? Auf den äußern Lebensschicksalen des Origenes und ihrer Verkettung liegt freilich noch manches Dunkel, und wir geben gerne zu, daß der wissenschaftliche Ruhm dieses Mannes oft genug den Neid und die Mißgunst kleinerer Geister angefacht haben wird. Manche Nachricht, welche uns über Origenes überliefert ist, mag durch diesen Umstand ihre eigenthümliche Färbung erhalten haben. Trotz dessen drängt sich uns die Ueberzeugung auf, daß die bittern Conflicte, in welche Origenes bereits bei Lebzeiten sich verwickelt sah, wesentlich und in ihrem tiefsten Kerne dogmatischer Art waren. Vincenzi selbst hätte sicherlich nicht mit so großer Bestimmtheit dies in Abrede zu ziehen gewagt, wenn ihm die neuesten Untersuchungen über Origenes, welche wir deutschen Theologen verdanken, bekannt gewesen wären.

Die erste Sentenz gegen Origenes fällten zwei i Jahre 231 oder 232 in Alexandrien unter dem Vorsitz d Demetrius abgehaltene Synoden. Daß gewichtige B denken über die Lehranschauungen des Origenes den Bisch und die um ihn versammelten Kleriker zur Absetzung des selben veranlaßten, dürfte am Klarsten aus den eigene Werken des Origenes hervorgehen. Er nennt das vo Demetrius gegen ihn erlaßene und nach Cäsarea geschick

Schreiben „ein in der That und Wahrheit dem Evangelium feindliches" (Comm. in Joh. tom. VI. c. 1. p. 101). Die Tragweite und Schwere dieser Aeußerung hat Hagemann (Römische Kirche S. 282) gegen die Abschwächung Redepennings nachgewiesen. Nicht eine unchristliche, den Grundsätzen des Evangeliums widersprechende Gesinnung tadelt Origenes an seinem Bischof, sondern eine dogmatische Kluft zwischen beiden will er aufdecken; in seinen Augen ist Demetrius vom Evangelium abgewichen.

Bald nach dieser Verurtheilung in Alexandrien hat auch eine römische Synode in Sachen des Origenes eine Sentenz gefällt. Hieronymus erzählt diese Vorgänge mit dürren Worten, schiebt aber dem Vorgehen gegen Origenes durchaus unredliche Motive unter. Nicht wegen häretischen Neuerungen, sondern aus Eifersucht und Neid über den wissenschaftlichen Glanz des Origenes haben die römischen Presbyter diesen verdammt. Vincenzi betont diesen Umstand in unberechtigter Weise und gründet darauf einen Beweis, daß diese Nachricht des Hieronymus überhaupt unhistorisch sei. Wir glauben die Thatsache festhalten zu müssen und die Motivirung ist uns nur ein weiterer Beweis, daß dem großen Kirchenlehrer bisweilen eine gewisse Gereiztheit die Feder führte und ihm bestimmte Thatsachen in eigenthümlicher Färbung zeigte.

Nach dem Tode des Demetrius wurde ein Schüler und besonderer Freund des Origenes — Heraklas auf den alexandrinischen Bischofsstuhl erhoben. Ist es an sich wahrscheinlich, daß jetzt Origenes aus der Verbannung zurückkehrte, so steht nicht minder fest, daß nach kurzer Zwischenzeit eine zweite Vertreibung stattgefunden haben muß und zwar durch Heraklas selbst veranlaßt. Diesem neuen Zwist,

welcher beide ehedem so befreundete Männer trennte, aus persönlich leidenschaftlichen Gesinnungen zu erklären, geht nicht an. Andererseits stehen die Zeugnisse für die Thatsache hinlänglich fest, und entscheidend sind, von Theophilus und dem anonymen Biographen des hl. Pachomius abgesehen, namentlich die aus ältern Documenten geschöpften Angaben bei Photius (Döllinger, Hippolyt und Kallist S. 264). Diesen entnehmen wir zugleich die weitere für unsere Zwecke bedeutende Nachricht, daß dem Origenes nicht allein in Alexandrien, wo er seinen Vorträgen ganz unverholen Häretisches einmischte, sondern auch in Thmuis das Recht zum Predigen entzogen wurde! An Origenes selbst gingen diese Ereignisse keineswegs spurlos vorüber. Eine tiefe Verstimmung und Erbitterung gegen die Träger der kirchlichen Gewalt und zumal gegen die Vorsteher in Rom setzte sich bei ihm fest und die deutlichen Spuren, in denen jene Stimmung zeitweilig sich offenbarte, hat Hagemann (l. c.) nachgewiesen, wenn vielleicht auch nicht in allen von ihm angeführten Fällen die direkte und unmittelbare Beziehung auf Rom angenommen werden muß.

Angesichts dieser Thatsachen scheint mir nun zum Voraus dem Versuche, die Orthodoxie des Origenes zu rehabilitiren, der Boden entzogen zu sein. Wenn die Zeitgenossen des Alexandriners sich dessen dogmatische Verirrungen so klar zum Bewußtsein brachten, so kehrt sich das Verhältniß für uns um; nicht, wie Vincenzi, haben wir zu fragen, wie es kommen konnte, daß Origenes angegriffen und befeindet wurde, sondern das Räthselhafte liegt für uns darin, wie trotz dessen die Theologie des Origenes einigen Spätern im Lichte vollendeter Orthodoxie erscheinen konnte? Ohne eine allseitige Antwort hierauf geben zu

wollen, bemerke ich nur, daß vielleicht der Kirchenhistoriker Eusebius das Wesentlichste hiezu beigetragen hat. Wenigstens lag es im Interesse dieses Mannes, seinen Zeitgenossen es nicht so klar und bestimmt zum Bewußtsein kommen zu lassen, daß die sog. eusebianische Richtung eigentlich bereits mit Origenes censurirt sei. Ohnehin möchten wir auf die »historica sinceritas« des Eusebius, welche Vincenzi so sehr feiert und betont, nicht so hoch schwören.

b. Wie Vincenzi dazu kam, eine Apologie des Origenes zu schreiben, erzählt er in der Vorrede zum ersten Band. Die Beschäftigung mit Gregor von Nyssa, heißt es dort, überzeugte mich, daß neben den Aussprüchen, in denen Gregor die dereinstige ἀποκατάστις und damit eine Rettung und Beseligung auch der gefallenen Geister, ähnlich wie Origenes, zu lehren scheint, eine ganze Reihe der unzweideutigsten und offensten Stellen vorliege, in denen Gregor ganz und gar im Sinne der Kirchenlehre sich über die Ewigkeit der Höllenstrafen und die ewige Verdammniß der Verworfenen ausspreche. Ein so eklatanter Widerspruch im Systeme des Nysseners könne nicht angenommen werden und es werde deswegen jene erste Reihe von Aussprüchen, weil sie mit dem, was die unläugbare und klar ausgesprochene Ueberzeugung Gregor's sei, in innerer Uebereinstimmung stehen müßten, in einem andern als dem wörtlichen und gewöhnlichen Sinne zu nehmen sein. Beim nähern Nachsehen wurde diese Vermuthung zur Ueberzeugung, daß die eschatologischen Anschauungen Gregor's ganz und gar der Kirchenlehre conform seien, und jetzt erst stieg in Vincenzi der Gedanke auf, ob nicht beim Hauptvertreter der Apokatastasis ein ähnliches Verhältniß obwalten könnte. Vincenzi macht sich sofort in der Weise an die Aufgabe,

gründete, hatte in dieser Stadt der Hellenismus mit dem Judenthum eine eigenthümliche Verbindung eingegangen. Der griechische Geist, durch philosophisches Denken in hohem Grade gebildet, nahm vom Judenthum die übernatürlichen Wahrheiten, um sie wissenschaftlich zu durchdringen und mit dem vernünftigen Denken zu vermitteln. Unter providentieller Leitung erlitt die alttestamentliche Offenbarung eine Um- und Weiterbildung (wir denken an die in Alexandrien entstandenen deutero-kanonischen Bücher), welche sich überall als Kind jener Verbindung des gläubig jüdischen und hellenistisch gebildeten Geistes offenbart. Nebenher ging eine andere Strömung, welche mehr dem Subjektivismus zugethan, die geoffenbarten Wahrheiten bemeisterte, umdeutete, auflöste und mit allerlei Reminiscenzen aus Systemen der griechischen Philosophie zersetzte. Als Repräsentant dieser Richtung darf an Philo erinnert werden. Als nun das Christenthum in Alexandrien Fuß faßte, fand es diese Geistesrichtung bereits vor. Durch die Tiefe und Neuheit seiner Dogmen reizte es die zur Spekulation so stark hinneigenden Geister zu neuer Thätigkeit. Trotz des Christenthums wußte diese Geistesrichtung ihre Eigenthümlichkeiten sich zu wahren. Einerseits erhielt sich mit der Vorliebe für griechische Philosopheme der hergebrachte Zug zum Subjektivismus. Die christlichen Dogmen mußten sich einer Bemeisterung durch menschliches Denken und einer Zersetzung durch heidnische Ideen unterziehen. Die kirchliche Tradition wurde umgedeutet und das Schriftwort durch maßloses Allegorisiren den fremden Ideen dienstbar gemacht. Die alexandrinische Kirche ist nach dieser Seite die eigentliche Mutter und Pflanzstätte des Gnosticismus geworden. Aus ihr gingen die berühmtesten Häupter der verschiedenen

gnostischen Sekten hervor. Aber auch dort, wo diese subjektivistischen Bestrebungen der Objektivität der christlichen Glaubenslehre sich fügen mußten, wo auf kirchlichem Boden (Katechetenschule in Alexandrien) eine wissenschaftliche Entwicklung stattfand, wußte man sich von den Eigenthümlichkeiten des alexandrinischen Geistes nicht frei zu halten; daher auch hier ein gewisser Hang zum Subjektivismus, auch hier die deutlichen Spuren eines Eklekticismus, der aus den verschiedenen philosophischen Systemen, zu denen der jeweilige Vorsteher der Katechetenschule in Folge seines Bildungsganges und nach der eigenen geistigen Disposition hinneigt, der christlichen Glaubenswissenschaft Bruchtheile beizumengen bestrebt ist. Von Pantänus abgesehen, über den uns nur spärliche Notizen zu Gebote stehen, ist bekannt, wie sich Clemens nach dieser Richtung bemerklich gemacht hat. Was aber bei ihm erst keimartig vorliegt, ist bei Origenes weiter entwickelt und entfaltet. In ihm culminirte die alexandrinische Richtung, setzte sich fort in Dionys dem Gr. und tritt uns — von Anderm abgesehen, überraschend entgegen noch im Anfang des 5. Jahrhunderts in den eigenthümlichen Anschauungen, zu denen sich der berühmte Synesius über das Verhältniß von Wissen und Glauben, Philosophie und Theologie bekannte. Von all' diesen tiefgreifenden und charakteristischen Eigenthümlichkeiten sieht V. bei Darstellung der origenistischen Theologie im Großen und Ganzen ab. Es mußte darum auch nach dieser Seite sein Versuch ein einseitiger werden. Es reißt Vincenzi ein wichtiges Verbindungsglied aus der Entwicklung der alexandrinischen Theologie heraus; in unnatürlicher Weise trennt er den Schüler vom Lehrer; schafft selbst wieder ein Räthsel, in dem die Weiterbildung der alexan-

drinischen Theologie nach Origenes vielfach unverständlich wird, wenn Origenes so lehrte und dachte, wie V. will. Umgekehrt sahen fast alle Theologen, welche anders als Vincenzi urtheilen, gerade darin die stärkste Probe für die Richtigkeit ihrer Beurtheilung der origenistischen Theologie, weil bei ihren Voraussetzungen an der Katechetenschule zu Alexandrien eine stetige, sich consequent bleibende, nirgends durchbrochene Fortentwicklung stattgefunden hat.

d. Jedes theologische System erhält sein eigenthümliches Gepräge durch die Gegensätze, in deren Widerlegung und Bekämpfung es sich entwickelt hat. In um so höherem Grade pflegt dies zu geschehen, je mehr die betreffenden Vertreter der Wissenschaft von den rein wissenschaftlichen und theoretischen Bestrebungen hinweg dem kirchlichen Leben und dessen Bedürfnissen sich annähern. In hohem Grade trifft dies gerade bei Origenes zu. Damals galt es hauptsächlich, den Realismus des Christenthums gegen die Alles zersetzende Gnosis zu vertheidigen. Geistige Begabung und kirchliche Gesinnung wiesen dem Origenes in diesen Kämpfen eine bevorzugte Stellung ein. In der Vorrede zu seinem Hauptwerke „περὶ ἀρχῶν“ spricht er es geradezu aus, daß es sein Bestreben sei, der falschen Gnosis die wahre entgegenzusetzen. Nun hatte diese häretische Gnosis eine ganze Reihe von Fragen angeregt, und die gebildeten Kreise jener Zeit in und außerhalb der Kirche haben über diese Fragen discutirt, an denen die Vertreter der christlichen Wissenschaft nicht stillschweigend vorübergehen konnten. Man sieht ganz deutlich, wie dieser Umstand bei Gestaltung der origenistischen Theologie sich geltend gemacht hat. Anstatt manche Probleme zum Voraus als unberechtigt abzuweisen, modificirt Origenes dieselben insoweit, als die christlichen Dogmen

dies zu verlangen schienen. Mit Bruchtheilen philosophischer Systeme vervollständigt er das in seinen Augen bisweilen lückenhafte christliche Lehrgebäude. Andererseits verschärfen sich oft die Aufstellungen des Origenes durch die ihm entgegenstehenden Gegensätze; im Kampf gegen den Irrthum überspannt er die Wahrheit und verirrt sich auf einen excentrischen Standpunkt. Hatten, um ein Beispiel anzuführen, die Gnostiker die Ewigkeit der Materie behauptet, so setzt Origenes dieser Theorie eine Vielheit der Welten entgegen. Er rettet scheinbar den christlichen Schöpfungsbegriff, indem er die Welt als zeitlich und als Werk Gottes hinstellt, alterirt aber zugleich die christliche Lehre durch Aufnahme eines Momentes, das er als Wahrheit im entgegengesetzten System anerkennen zu müssen glaubt. Hatten ferner die Gnostiker den Begriff des Bösen in der Welt auf diese Weise überspannt, daß sie dasselbe als physische Macht, die in der ὕλη wurzelt, betrachtet, und hatten sie folgerichtig weiter die creatürliche und sittliche Freiheit des Menschen negirt und unterschiedslos Alles einem unabänderlichen Fatalismus unterstellt, so lag dem Origenes Alles daran, die Willensfreiheit als eine unveräußerliche und wesentliche Qualität des menschlichen Geistes zu behaupten und in dem Mißbrauche dieses Vermögens die alleinige Quelle alles Bösen in der Welt aufzuweisen. So wenig glaubt Origenes das Böse als eine objektive, vom Menschen unabhängige Macht fassen zu sollen, daß er zum Satze kommt, es werde der menschliche Geist, wie er dereinst das Böse freiwillig gesetzt habe, dereinst wieder dazu kommen, dasselbe vollkommen auszustoßen und zu vernichten (Apokatastasis). Eine Reihe weiterer Punkte ließe sich anführen. Wir wollen nicht darauf eingehen, sondern nur sagen, daß

man bei Betrachtung der origenistischen Theologie sich immerfort des Gegensatzes bewußt bleiben muß, gegen den sie sich entwickelt hat. Wer hievon absieht, wird bei einer Reihe von Erörterungen, auf die er bei Origenes stoßt, zum Voraus zum Schlusse geneigt sein, daß Origenes unmöglich so gelehrt haben könne.

Vincenzi hat sich von dieser Klippe nicht ferne gehalten. Damit fällt ein neues Schlaglicht auf sein Verfahren und wir haben einen neuen Grund gefunden, der uns seinen Versuch als einen einseitigen erkennen läßt.

Nachdem V. in besagter Weise durch die 2 ersten Bände seines Werkes die Orthodoxie des Origenes sichergestellt zu haben glaubt, beschäftigt er sich im Folgenden mehr mit der Person des Origenes, und zwar zunächst mit der Frage, wie es kommen konnte und wer die Schuld trage, daß so üble Gerüchte über den gefeierten Lehrer verbreitet wurden. Eine Hauptanklage wird gegen den alexandrinischen Patriarchen Theophilus gerichtet und dieser, allerdings von persönlicher Leidenschaftlichkeit gegen die origenistischen Mönche nicht freie Mann bezüchtigt, daß er die Geschichte zu Ungunsten des Origenes gefälscht und die öffentliche Meinung über ihn irre geleitet habe. Hauptinhalt des 4. Bandes bildet die Frage, ob das 5. allgemeine Concil ein Anathem über Origenes gesprochen habe. Bekanntlich ist diese Frage von Gelehrten, welche in neuerer Zeit die Geschichte des 5. Concils geschrieben haben, in dem Sinne verneint worden, daß die gegen Origenes gerichteten, mit den Akten der 5. Synode verbreiteten Canones einer *σύνοδος ἐνδημοῦσα*, welche Patriarch Mennas im Jahr 544 hielt, zugeschrieben werden.

Ueberhaupt will es den Anschein gewinnen, als ob

das Interesse für die Person des Origenes in diesem letzten Bande mehr und mehr zurücktrete, während eine andere Persönlichkeit sich in den Vordergrund drängt, nämlich Papst Vigilius, dessen Name in den Streit über die drei Kapitel und in die Geschichte der 5. Synode so tief verwickelt ist. Die Darstellung erweitert sich zu einer vollständigen Geschichte des 5. allgemeinen Concils und wenn wir über die Resultate, mit denen Vincenzi die ersten Bände abschließt, vielfach überrascht waren, so steigerten sich diese Gefühle in dem Maaße, als wir uns den Inhalt des 4. Bandes zum nähern Bewußtsein brachten. Mit kühner Hand hat Vincenzi die ganze Geschichte der 5. Synode und eines bedeutenden Theiles des 6. Jahrhunderts umgestaltet. Nicht Weniges, was bisher die Forscher der verschiedensten Richtungen als feststehende Thatsachen hinnahmen, verweist V. einfach ins Bereich einer böswilligen Erdichtung.

Folgen wir ihm auf einige Schritte. Bis jetzt stand allgemein fest, Belisar habe im Auftrag der Gemahlin Justinians während der berühmten Belagerung Roms durch den Ostgothenkönig Vitiges (März 537) den damaligen Papst Silverius unter dem Vorwand, daß er hochverrätherische Verbindungen mit den Ostgothen angeknüpft, gewaltsam der päpstlichen Insignien beraubt, ins Exil geschickt und den bisherigen Apokrisiar in Constantinopel, den Diakon Vigilius auf den Stuhl Petri erhoben. Auf diesen Mann sei aber die Wahl der Kaiserin gefallen, weil er bei seinem Ehrgeize um den Preis der Erhebung auf den Stuhl Petri den monophysitischen Bestrebungen der Kaiserin entgegenzukommen gelobt hätte. Ganz anders verhält sich der Thatbestand nach Vincenzi. Die Beziehungen des Vigilius zur

Gemahlin Justinians, die angeblichen Versprechungen, welche er ihr aus unedlen Motiven gemacht haben soll, Alles das wird in Abrede gezogen. Nach Vincenzi kam Silverius wirklich bei Belisar in den Verdacht, als sinne er auf Verrath; auf diesen Grund hin habe Belisar den Papst exilirt und nach dessen baldigem Tode sei Vigilius in rechtmäßiger Weise auf den erledigten Stuhl erhoben worden.

Gegen Vincenzi sprechen vor Allem die Berichte des afrikanischen Diakons Liberatus, sowie der liber pontificalis, dessen Quelle in diesem Falle allerdings Liberatus zu sein scheint. Die Gründe, womit Vincenzi den Bericht des Liberatus bekämpft, sind unstichhaltig. Es sei innerlich unwahrscheinlich, daß die Kaiserin dem Vigilius unter den angeführten Bedingungen den päpstlichen Stuhl versprochen habe, denn damals seien die Gothen Herren der Stadt und Belisars Sieg zweifelhaft gewesen. Gewiß wahr; allein die Kaiserin konnte doch auf die Eroberung der Stadt hoffen und für diese Eventualität ihre Pläne schmieden. Liberatus sage ferner, Vigilius habe die Briefe der Kaiserin zu Ravenna dem Belisar übergeben. Dies sei nicht möglich, weil Belisar von Sicilien her gegen Rom zog und erst Jahre nach diesen Ereignissen wieder nach Ravenna gekommen sei. Dadurch verrathe sich Liberatus als Fälscher. Freilich in Ravenna kann die Zusammenkunft des Vigilius mit Belisar nicht stattgefunden haben. Man muß für Ravenna — Neapel lesen, wie Baronius vorschlägt, oder aber es hat Liberatus irrthümlich wirklich Ravenna geschrieben. Dann ist aber dieser Verstoß eher ein Moment für die Glaubwürdigkeit des Liberatus. Denn hätte er absichtlich Falsches berichten wollen, so wäre ihm sicher dies nicht

begegnet. Ebenso unzureichend ist es, wie die weitere Angabe des Liberatus, wornach Vigilius an der Exilirung des Silverius und an dessen Tod auf der Insel Palmaria mitbetheiligt sein soll, abgefertigt wird. Positiv gegen V. ließe sich nachweisen, daß Vigilius noch bei Lebzeiten des Silverius pontificirt haben muß, davon abgesehen, daß es innerlich ganz unwahrscheinlich ist, daß Silverius in den Verdacht des Verrathes kommen konnte. Dieser Papst hat ja mit den Byzantinern gegen die arianischen Ostgothen die Verbindung angeknüpft und dem anrückenden Belisar persönlich die Schlüssel der Stadt eingehändigt. Die ganze Hochverrathsgeschichte, welche Belisar und seine Gemahlin mit so großem Eclat in Scene setzten, kann offenbar nur der Deckmantel für ganz andere Bestrebungen gewesen sein.

Auf den päpstlichen Stuhl erhoben, scheint Vigilius, im Bewußtsein der übertragenen Würde, Bedenken getragen zu haben, die dem Kaiser gegebenen Versprechungen zu lösen und versuchte sofort im beginnenden Dreikapitelstreit eine selbstständige Haltung zu gewinnen. Die erste Aufforderung, welche ihm von Justinian mit der Insinuation zuging, der Papst möchte sich gegen die 3 Kapitel erklären, scheiterte. Sofort berief der Kaiser den Widerstrebenden an den Hof in Constantinopel. Beim Abgang aus Rom und noch in Unteritalien und Sicilien erklärte sich Vigilius, wenn wir den bisher allgemein recipirten Darstellungen über den Verlauf des Dreikapitelstreites folgen dürfen, mit unumwundener Offenheit gegen jedwede Censurirung der Kapitel. In Constantinopel erfolgte jedoch alsbald der erste Meinungswechsel und es erging im Judicatum das päpstliche Anathem über die Kapitel und ihre Vertheidiger. Der Widerstand, welcher sich gegen diese Erklärung erhob, [illegible]

indeß den Vigilius in Bälde wieder schwankend; er nimmt sein Glaubensdecret zurück, spricht sich (im Constitutum) mit Heftigkeit gegen die den Kapiteln feindliche Synode aus, um in kurzer Frist die Akten derselben und das Anathem über die 3 Kapitel mit der päpstlichen Bestätigung zu versehen. Dieses unentschlossene Schwanken des Papstes bietet ein unerquickliches Schauspiel und Vincenzi's Bestreben geht nun im Wesentlichen dahin, den Satz zu erhärten, es habe Vigilius gleich vom Anfang der Verwicklung und durch alle ihre Phasen eine allweg consequente und correcte Haltung beobachtet. Folgendes ist ungefähr sein Gedankengang. Als Kaiser Justinian die Frage wegen der drei Kapitel nach Rom brachte und den Papst in dieser Angelegenheit an seinen Hof lud, hat sich Vigilius ohne Widerstreben dem kaiserlichen Edikte gefügt, sich auf die Reise nach Constantinopel begeben, anfangs jedoch und noch eine Zeitlang am kaiserlichen Hofe eine ganz reservirte Haltung beobachtet, indem er sich weder für noch gegen die drei Kapitel aussprach. Nachdem jedoch der Papst durch Verkehr mit dem Kaiser und dem Patriarchen Mennas näher mit der Frage sich zu beschäftigen angefangen hatte, trat er auch ungesäumt mit aller Entschiedenheit für die Censurirung der Kapitel ein. Dieser seiner Herzensmeinung lieh er öffentlichen Ausdruck in seinem am Charsamstage (11. April) 548 erlassenen Judicatum, worin er die drei Kapitel censurirte »salva in omnibus reverentia synodi chalcedonensis.« Es erhob sich alsbald eine weitverzweigte Opposition gegen die Sentenz des Vigilius, der indessen unerschüttert bei seiner ausgesprochenen Ueberzeugung blieb. Nicht um über Glaubenssachen zu berathen, sondern im Interesse jener Irrenden und um sie wieder

auf die rechten Wege zurückzubringen, beschloß sofort Vigilius in vollster Uebereinstimmung mit dem Kaiser die Berufung einer allgemeinen Synode (Brief vom 8. Januar 553). Obwohl nun zwischen Papst und Kaiser in Betreff aller die Synode berührenden Punkte (S. 32) Einstimmigkeit herrschte, so zog es Vigilius doch vor, an den Sitzungen der Väter keinen Antheil zu nehmen. Vincenzi erblickt hierin ein großes Maaß von Weisheit und Takt und bemerkt: »decus et dignitatem Romani Pontificatus custodivit (sc. Vigilius), ne in his similibus quaestionibus inter contendentes disceptator haberetur Papa, sed judex.« Die Synode sprach aufs Neue die Censur über die Kapitel aus und jetzt griff auch Vigilius wieder ein, indem er als höchster Richter in Glaubensſachen im Edikt vom 23. Februar 554 die Beschlüsse der Synode approbirte und ihr den Rang einer ökumenischen vindicirte. Das sei der wahre Verlauf des Dreikapitelstreites.

Man sieht es auf den ersten Blick, wie Vincenzi wesentlich und durchgreifend von den bisherigen Darstellungen abweicht. Das anfängliche Widerstreben des Papstes, dem Rufe des Kaisers Folge zu leisten; seine Opposition gegen die Censurirung der drei Kapitel; die zeitweilige Suspendirung des »Judicatum«; die Protestation des Papstes gegen das zweite kaiserliche Edikt; die Drangsale, welche er deshalb erdulden mußte; die neuen Verhandlungen zur Gewinnung des Papstes; die Eröffnung der Synode ohne Zustimmung des Vigilius; die Erlassung des »Constitutum« vom 14. Mai 553 gegen Kaiser und Synode: Alles das wird aus der Reihe der geschichtlichen Thatsachen gestrichen. Die Berechtigung zu diesem Vorgehen will V. dadurch erweisen, daß er die Hauptgegner der drei Kapitel, den Bischof

Facundus von Hermiane, den Diakon Rusticus, den Victor von Tunum u. A. einer ganz systematischen Geschichtsfälschung anklagt. Nicht selten mit viel Scharfsinn und großer Kenntniß der einschlägigen Literatur werden im Verlaufe der Untersuchung theils aus innern, theils äußern Gründen, bald durch Hinweisung auf angebliche Widersprüche ganze Stücke aus den Berichten zumal des Facundus als unächt ausgeschieden: »ne amplius recentiores Romani Pontificis hostes (!) ab his falsitatibus capti, magis in Petri cathedram irrumperent ipsius contempta auctoritate.« In gleicher Weise wird mit einer ganzen Reihe von Aktenstücken, welche bis jetzt unbeanstandet als sichere Quellen über die Vorgänge auf dem 5. allgemeinen Concil, dessen Vor- und Nachgeschichte galten, verfahren. Im 18. Kapitel (4. Bd.) macht Vincenzi 8 Piecen namhaft und sucht sie als Fabrikate der Feinde des Papstes zu erweisen.

Wir geben nun gerne zu, daß auch die in unsern Augen gelungensten Darstellungen des Dreikapitelstreites wegen der mangelnden Form, in welcher die Quellen theilweise auf uns gekommen sind, da und dort kleinere Lücken zeigen. Auch das fällt uns nicht bei, die Möglichkeit einer Aktenfälschung in Abrede zu ziehen. Ebensowenig verkennen wir, daß Facundus und seine Freunde mit einer gewissen Animosität gegen Vigilius geschrieben haben. Es haben, um dies nebenbei zu bemerken, die Darstellungen des Dreikapitelstreites, welche uns bekannt sind, diesen Umstand wohl ins Auge gefaßt und Vincenzi's Vorwurf, daß man bisher die alten Schmähungen des Facundus auf den hl. Stuhl einfach repristinirt habe, trifft diese Historiker nicht.

Allein trotz dessen können wir keinen Augenblick

Bedenken tragen, das Unternehmen Vincenzi's, auf diese Weise die Geschichte des 5. Concils zu rectificiren, als ein verfehltes und unberechtigtes zu kennzeichnen. Schritt für Schritt könnte man oft mit leichter Mühe seine Beweisführung als eine unzulängliche, einseitige aufzeigen, davon ganz abgesehen, daß bei Facundus und Genossen schon aus dem Grunde eine so durchgreifende und umfangreiche Geschichtsfälschung unmöglich angenommen werden kann, weil diese Männer ihre Geschichte schrieben für Leser, die, sei es als Gesinnungsgenossen oder Gegner, in die Ereignisse verwickelt und somit wohl in der Lage waren, Berichte über dieselben einer genauen Controle zu unterstellen. Ueber die schwankende Haltung des Vigilius aber, und diese bildet eigentlich den Kernpunkt in der ganzen Frage, haben wir von allem Andern abgesehen, einen Zeugen, dessen Glaubwürdigkeit nicht dem geringsten Bedenken unterliegen kann. Dieser Zeuge ist der genannte Papst selbst. In seinem, auch von Vincenzi als durchaus ächt anerkannten Erlaß vom 23. Febr. 554 bekennt er, daß er selbst ehedem über den Streitpunkt ganz anderer Ansicht gewesen sei und setzt zugleich Alles, was er in diesem Sinne früher gethan, außer Wirkung: »quaecunque autem sive *meo nomine* sive quorumlibet pro defensione Capitulorum prolata fuerint vel ubicunque reperta praesentis Constituti auctoritate evacuamus.« Wo möglich noch bestimmter spricht der Papst dasselbe in der Epistola decretalis pro confirmatione quintae synodi vom 8. December 553 aus, ein Aktenstück freilich, das Vincenzi unter die Apokryphen einreihen zu müssen geglaubt hat (4. Bd. S. 208), offenbar aus keinem andern Grunde, als weil es ihm nicht paßt.

Wir nehmen hiemit von den historischen Untersuchungen

Vincenzi's Abschied. Einen Versuch, dem auch nur der Schein anklebt, als wolle die Geschichte einem vorgesetzten Zwecke zu Liebe construirt werden, möchten wir aus triftigen Gründen auf dem Boden der katholischen Historiographie nimmer willkommen heißen.

Repetent W. Reiser.

9.

Die Convertiten seit der Reformation nach ihrem Leben und aus ihren Schriften dargestellt von Dr. **Andreas Räß**, Bischof in Straßburg. Dritter Band. Von 1590—1601. gr. 8. VIII u. 620 S. Freiburg im Breisgau. Herder'sche Verlagshandluug. 1866. Pr. 4 fl.

In einem Jahre drei große Bände: das Werk ist gut vorbereitet in seinem Material und schreitet rasch voran. Dieser Band führt uns 19 bedeutende Convertiten vor, nebst vieren als Nachtrag zum XVI. Jahrhundert. Leider müssen wir uns auf eine möglichst kurze Anzeige beschränken, soviel des Interessanten auch geboten wird, wie z. B. der Dialog von S. 8—90: „Die Motive unserer christlichen Bekehrung" von Markgraf Jakob III. von Baden u. A. Bald wird der schwere Hammer der Geschichte und Thatsachen, bald das scharfe Messer der Dialectik mit Macht und Feinheit geführt. Den Versuch der Protestanten, die Griechen ihrer Sache zu gewinnen, weist der Patriarch Jeremias von Constantinopel in seiner dritten Antwort mit folgenden unzweideutigen Worten ab: „Es war unsere

Absicht, das hier von Euch Gesagte mit gänzlichem Still-schweigen zu übergehen, und gar nicht zu beantworten, da Ihr die hl. Schrift und die Auslegungen der hl. Kirchen-lehrer so handgreiflich nach Eurem Willen zuschneidet, der hl. Paulus uns dagegen ermahnt, *einen ketzerischen Menschen nach der ersten und zweiten Warnung zu verstoßen*. Weil aber unser Schweigen hätte den Anschein haben können, als wären wir mit Euch ein-verstanden, und als ständen die Schrift und die Heiligen, als von Euch etwa richtiger aufgefaßt und ausgelegt, auf Eurer Seite: so haben wir für gut gefunden, zur Wahrung unsers Glaubens, auch dieses zu besprechen und zu erörtern, obschon wir aus Euren Schriften die feste Ueberzeugung gewonnen, daß Ihr mit uns oder vielmehr mit der Wahr-heit niemals gemeinschaftliche Sache machen werdet." — „Wir bitten Euch daher, Ihr möget hinfort uns mit Euren Arbeiten verschonen, nichts mehr hierüber zu schreiben und das Geschriebene uns nicht mehr zu senden. Denn die Theologen, welche Leuchten der Kirche waren, behandelt ihr bald so bald anders: mit Worten bezeigt ihr ihnen zwar Verehrung und ertheilt ihr ihnen Lobsprüche, in der That aber verwerfet ihr sie, in der Absicht nämlich, ihrer heiligen und göttlichen Worte, deren wir uns gegen euch hätten bedienen können, uns verlustig zu machen. Was daher uns betrifft, so habt ihr uns aller Sorgen und Mühen überhoben. Gehet also eures Weges, und schreibet uns nicht mehr über dogmatische Angelegenheiten, wohl aber, wenn es euch beliebt, ganz allein um der Freundschaft willen." (S. 555.) — Zu einiger Berichtigung und Veranlassung zu genauerer Auseinandersetzung eines bis heute noch dunkeln Punktes im Reformationszeitalter müssen wir Folgendes

bemerken. Als viertes Motiv führt obgenannter Markgraf Jakob von Baden die totalste Entstellung der augsburgischen Confession an: „sie sei mehr als achtmal vor und nach dem Drucke versetzt, verbessert, beschnitten, erweitert, anders dargelegt und von Melanchthon, bei und nach Luthers Lebzeiten, wie die Katz mit der Maus pflegt, kindisch damit gespielt worden." — „Die zwei ersten Ausgaben der augsb. Confession und der Apologie, welche beide in demselben Jahre und aus derselben Druckerei 1531 zu Witemberg erschienen, stimmen weder mit dem Original, das dem Kaiser überreicht worden, noch unter sich überein; sondern sind alle drei verschiedene und unidentische Confessionen und Apologieen." — Diese beiden Ausgaben werden nun (S. 148 ff.), die eine in 4, die andere in 8, miteinander und beide wieder mit der Original-Ausgabe (in 4) verglichen und dabei gezeigt, wie alle drei in sehr wichtigen, ja wesentlichen Punkten auf das Stärkste von einander abweichen. Frühe darauf hingewiesen, gaben die Protestanten Abweichungen unter den Abschriften an die einzelnen Städte zu, behaupteten aber, fragliche Abweichungen seien zufällig und unerheblicher Natur. Wir selbst verglichen einst mehrere solcher Confessionsexemplare z. B. von Memmingen, Augsburg, Ulm, Nördlingen, Reutlingen nach einer gedruckten Zusammenstellung des Protestanten Beyschlag und fanden überall Abweichungen, aber ziemlich unerheblicher Art. Um so interessanter war uns das von dem Badener Markgrafen Vorgebrachte, das, soviel wir wissen, nie abgeläugnet worden; wie er auch beweist, daß alle nachfolgenden lateinischen Ausgaben der Confession und Apologie bis auf das Jahr 1560 ebenfalls stark verändert worden

und weder dem Original, noch dem ersten Doppeldrucke zu-
stimmen.

Dagegen lesen wir S. 507, die augsburg. Confession
sei vom Jahre 1530 bis auf Musculus zwölfmal verkehrt,
gemehrt, gemindert und immerdar geändert und ärger ge-
macht worden, daß keine mehr mit der andern überein-
stimme; die Confessionisten haben von 1530 bis 1572 keine
rechte Confession am Tag und im Druck gehabt, sondern
eine ganz andere, als die dem Kaiser 1530 übergebene.
„Dann die echte, eigentliche augsburger Confession ist in
der Kanzlei zu Mainz aufbewahrt worden und von Anno
1530 bis 1572 verborgen gelegen“ u. s. w.

Aber wo in aller Welt ist das demnach einzige Original-
Exemplar, dem Kaiser auf dem Reichstage zu Augsburg
im Jahr 1530 zu Handen gestellt? Denn das Mainzer
Exemplar ist selber nur eine Abschrift und stimmt mit anderen
derartigen Exemplaren nicht überein. In Rom und Wien
weiß man nichts von dem Original- d. h. Kaiser-Exemplar.
Ist es noch irgendwo, so mag es in Madrid liegen.

Wie die Abänderungen entstanden, darüber liegen
Vermuthungen aus eigenen Bekenntnissen der Protestanten
nahe, die sich leicht errathen lassen.

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Hefele, D. Zukrigl, D. v. Aberle,
D. Himpel und D. Kober,
Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Neunundvierzigster Jahrgang.

Drittes Quartalheft.

Tübingen, 1867.
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Druck von H. Laupp in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Analyse der Schrift des Jamblichus de mysteriis als eines Versuches, eine wissenschaftliche Theologie des Heidenthums aufzustellen.

Von Dr. Heinrich Kellner,
Pfarrer in Bitburg.

Auch das Heidenthum fühlte in seiner Art das Bedürfniß, seine Religion mit den Prinzipien der Vernunft und der natürlichen Moral in Einklang zu setzen. Freilich machte sich dieses Bedürfniß erst sehr spät geltend, weil die heidnische Religion überhaupt das Denken nicht anregte und die Aufgabe, sie mit der natürlichen Vernunft auszusöhnen, keine lockende war. Wie wenig man gewöhnt war, sich Rechenschaft zu geben, und wie man vor den brennendsten Fragen ganz ruhig stehen blieb, zeigt z. B. ein Ausspruch des Pontifex Scävola, den uns Varro aufbehalten hat. Er gesteht nämlich ganz aufrichtig, die Theologie der Dichter unterscheide sich von der der Philosophen

und diese wiederum von der des Staates. Die erstere enthalte viel Läppisches und solche Dinge, die der Gottheit unwürdig seien, die Religionsansichten der Philosophen aber paßten nicht für den Staat, weil sie Ueberflüssiges und auch solche Lehren enthielten, deren Kenntniß dem Volke schade, die es daher besser nicht erfahre [1]). Scävola läßt die drei Richtungen also unvermittelt stehen und kümmert sich nicht viel darum, welche davon die Wahrheit enthalte, oder ob vielleicht alle drei. Er stellt sich einfach auf den Nützlichkeitsstandpunkt, den seiner Zeit die Staatsmänner einnahmen und auf welchen sich auch noch heut zu Tage viele reiche und hochstehende Personen der christlichen Religion gegenüber stellen. Obwohl sie selbst keine Religion haben und für ihre Person nichts davon halten, so wünschen sie doch, daß dieselbe bestehe und nicht geschädiget werde, indem sie die socialen Folgen des Unglaubens und Nihilismus fürchten. Darum ist ihnen die Religion immerhin gut genug um das gemeine Volk im Zaume zu halten und es durch die Hinweisungen auf jene Welt zu hindern, Ansprüche an die Güter dieser Welt zu machen, die ihnen selbst unbequem werden könnten. So ergeben sich unter den Anhängern des Heidenthums drei Klassen, das Volk, welches blind glaubte und alles annahm, die Philosophen, welche sich eklektisch verhielten oder alles verwarfen, und die Staatsmänner oder die Utilisten, welche für ihre Person nichts brauchten, aber es doch für nützlich hielten, daß das Volk und der Staat bei dem Götterglauben bleibe.

Eine weitere Geistesrichtung, von der es bei der Unvernünftigkeit des Götterglaubens schwer hält, sich eine

1) Augustinus de civ. D. IV, 27.

richtige Vorstellung zu machen, verfolgten nun diejenigen, welche dem antiken Heidenthum nicht blos aus Nützlichkeitsrücksichten, sondern aus Ueberzeugung anhiengen und dabei doch denkende Menschen bleiben wollten. Für sie — ihrer waren wenige und sie kamen spät — mußte die Aufgabe erwachsen, die Lehren ihres Götterglaubens und seine Gebräuche vor der Vernunft zu rechtfertigen und mit ihren Forderungen zu vereinen. Ihnen boten sich natürlich ganz andere Schwierigkeiten dar als dem christlichen Apologeten, der es mit einer Religion zu thun hat, die nicht gegen die Vernunft ist, sondern über dieselbe hinausgeht. Wir haben das Streben und die Methode dieser heidnischen Apologeten schon anderwärts [1]) genügend charakterisirt, namentlich soweit sie auf das Christenthum Bezug hat, und gedenken darum hier noch ein vollständiges Bild davon zu geben, was für eine Gestalt die heidnische Mythologie und Theologie sammt ihren Riten unter den Händen solcher Apologeten annahm. Die betreffenden Schriften des Porphyrius, der der geistreichste und scharfsinnigste Vertreter dieser Richtung war, sind leider verloren. Er hatte immer noch eine philosophische Ader an sich und die Schwierigkeiten traten in der That noch in sein Bewußtsein. Da seine Schriften aber nicht vorhanden sind, müssen wir zu Jamblichus greifen, der leider kaum mehr speculatives Talent hatte, wie ein philosophirender Schuster, und bei ihm finden wir dann in seiner Schrift de mysteriis das Material beisammen.

In der ganzen langen klassischen Periode des antiken

---

1) Vgl. meine Schrift: Hellenismus und Christenthum. Köln, Du Mont 1866.

Heidenthums machte Niemand einen nennenswerthen Versuch, um mich so auszudrücken, Glauben und Wissen, Religion und Philosophie miteinander zu versöhnen, als etwa Varro. Erst mit dem Neuplatonismus tritt dieses Bestreben kräftig und entschieden hervor und erreicht mit Jamblichus, der in der Neuplatonischen Schule den Beinamen „der Göttliche" führte, seinen Höhepunkt. Jamblichus tritt nämlich wirklich mit der ausgesprochenen Absicht hervor, eine „wissenschaftliche Theologie" (*ἐπιστημονικὴ θεολογία*) des Heidenthums zu liefern, und diese wissenschaftliche Theologie des Heidenthums ist enthalten in seinem Buche de mysteriis [1]). Um nun zu zeigen, was dabei herauskam und welches Gebilde aus dieser Vermählung philosophischer Wissenschaft mit heidnischem Götterglauben hervorging, wenn letzterer in der Weise des Jamblichus wissenschaftlich behandelt wurde, werden wir den Inhalt der genannten Schrift darzulegen haben.

Von Porphyrius behaupten die gleichzeitigen Schriftsteller, er sei in seinen Ueberzeugungen nicht recht fest gewesen. Der Beweis dafür liegt auch in der That in einer seiner Schriften vor, worin er, der eifrige Vertheidiger des Heidenthums, eine Reihe von Zweifeln gegen dasselbe vorbringt und sehr gewichtige Schwierigkeiten aufwirft, deren Lösung er von seinem Freunde Anebo, einem ägyptischen Priester, begehrt, denn was die Philosophen darüber zu sagen wüßten, meint er, sei doch nur meistens durch die Verstandesthätigkeit (*τὸ πλέον ἐκ στοχασμοῦ*) gewonnen.

---

1) Jamblichi Chalcidensis ex Coelesyria de mysteriis liber. Praemittitur epistola Porphyrii ad Anebonem Aegyptium. Ed. Thomas Gale. Oxonii 1678. Gale's lat. Uebersetzung ist nicht übel, aber sehr frei.

Indem er also dem Anebo seine Zweifel vorträgt, formulirt er zugleich die Hauptprobleme für diese Art der wissenschaftlichen Theologie, deren Koryphäe der etwas jüngere Jamblichus geworden ist. Die wichtigen unter diesen Fragen schicken wir der unten folgenden Darlegung des Systems des Jamblichus voraus [1]).

I. Wie man die Götter unterscheide; ob etwa nach ihrem Körper, da ja die Körper einen ätherischen, die Dämonen einen luftartigen und die Seelen einen irdischen Körper haben? II. Ueber Wohnung und Aufenthalt der Götter; ob sie alle im Himmel wohnen, oder auch im Wasser, in der Luft u. s. f.? Wie sie sich zu den Körpern verhalten und wie sie die gegenseitige Einheit (ἕνωσις πρὸς ἀλλήλους) bewahren? III. Ob die Götter Empfindung haben oder ob dieselbe nur den Dämonen zukomme? Für den Fall, daß sie keine haben sollten, würde folgen, daß sie für Anrufungen und Opfer unzugänglich waren. IV. Wenn die Götter unkörperlich sind, wie können dann Sonne und Mond Götter sein? VIII. Wie unterscheidet sich der Dämon vom Heroen? Etwa hinsichtlich des Wesens oder der Macht oder der Wirkungen. IX. Woran kann man die Erscheinung eines Gottes von der eines Dämon und anderer Geisterwesen unterscheiden? X. Auch wünscht Porphyrius, da Unkenntniß des Göttlichen die Quelle aller Gottlosigkeit und Unreinheit sei, die richtige Erkenntnißtheorie kennen zu lernen. XI—XIII. Die folgenden Fragen haben die Erkenntniß der Zukunft durch Träume, Ekstasen u. s. w. und die Mittel, sich in prophetischen Zustand zu

1) Die vorgesetzten römischen Zahlen beziehen sich auf die Ausgabe von Gale.

versetzen, zum Gegenstande. XIV. Die Seher behaupten, daß sie ihr Wissen von den Göttern und Dämonen mitgetheilt erhielten. Wie kann sich nun die Gottheit in manchen Fällen so sehr erniedrigen und z. B. durch Mehl die Zukunft zu erkennen geben? XV—XX. Von welcher Art der höheren Wesen, Göttern, Dämonen u. s. w. gehen die Weissagungen eigentlich aus? XXI. Wie kommt es, daß gerade krankhafte Seelenzustände so sehr zum Weissagen disponiren? XXII. Wie gelangen die Thiere und die leblosen Wesen zu der Kraft vorbedeutend zu sein? XXIII und XXIV. Es scheint auch eine Klasse von neckischen Geistern zu geben, die sich ein Geschäft daraus machen, die Beschwörer zu täuschen und sich für andere Wesen auszugeben, als sie wirklich sind. XXV. Es macht mir auch viel Kopfzerbrechens, gesteht Porphyrius, wie die Wesen, die wir als erhabene und göttliche verehren, und von denen wir Hülfe erwarten, auf der andern Seite wiederum uns dienstbar werden können, nämlich durch die Magie, und wie sie sich durch Drohungen, die wir doch wahr zu machen außer Stande sind, können einschüchtern und zwingen lassen. XXVI. Dann wünscht er zu erfahren, wie die Aegypter über den Nous, den Demiurgen und die Materie und über ihr Verhältniß zu einander denken. XXVII—XXXIII. Im folgenden verlangt er über die ägyptische Götterlehre, über Isis, Osiris, Sol, Nil, dann über den *δαίμων ἴδιος* oder *οἰκοδεσπότης*, so wie über die Genethlialogie oder Nativitätsstellerei Auskunft. XXXIV. Zum Schluß endlich wünscht er zu wissen, ob es noch einen andern Weg zur Glückseligkeit gebe, als Mantik und Theurgie. Ueber dieses höchste Problem, die Erlangung der Glückseligkeit nämlich, sei bei den griechischen Philosophen so

unendlich viel Streit. Dahingegen müßten wohl diejenigen, welche mit den Göttern selbst Umgang haben, die Theurgen, sichere Auskunft darüber geben können, oder die Theurgie müßte denn etwa auf bloßer Einbildung beruhen.

In diesen Fragen sind die Schwierigkeiten, Widersprüche und Abgeschmacktheiten des ganzen Systems so zusammengestellt und zugespitzt, daß es ein christlicher Polemiker kaum besser gekonnt hätte, auch wenn er von derselben Sachkenntniß unterstützt worden wäre, wie Porphyrius. Auch gewähren sie eine Anschauung davon, was damals aus dem Heidenthum geworden war, und welche Seiten desselben besonders cultivirt wurden. Der poetische Zug und der heitere Natursinn ist ganz daraus verschwunden und ein finsteres, dämonisches Gebahren hatte Platz gegriffen; die Sucht die Zukunft zu erforschen und zauberische Kräfte zu erlangen, hatte das Streben nach der Wahrheit unterdrückt und alle Wissenschaftlichkeit bestand nur darin, aus allen vorhandenen Elementen, so weit sie verträglich schienen, ein ziemlich undefinirbares Amalgam zu bereiten.

Mögen nun Anebo und Abammon fingirte Personen sein oder nicht, was wir dahingestellt sein lassen, kurz der „Prophet" Anebo hat keine Antworten auf diese Fragen ertheilt. Aus seinem Titel scheint hervorzugehen, daß er praktischer Theolog war und als solcher konnte er vermuthlich keine Zeit zu solchen literarischen Arbeiten erübrigen. Die Sache hatte daher das Unglück in die Hände eines zünftigen Theologen zu gerathen und dem entsprechend geistlos und ungeschickt behandelt zu werden. Denn da die Priester alle mit einander Freunde seien, so glaubte ein gewisser „Lehrer" Abammon, die Fragen des Porphyrius seien ebenso gut auch an ihn als an Anebo gerichtet und

entschloß sich sie zu beantworten. Denn es sei billig, daß Porphyrius von den jetzt lebenden Lehrern Antwort erhalte, da ja auch Plato und Pythagoras von den damaligen Gottesgelehrten (ἱερογραμματεῖς) der Antwort gewürdigt worden seien. Daraus erhellt zur Genüge, daß der Antwortgeber keine schlechte Meinung von sich hat. Auch verfehlt er nicht den Fragesteller wegen seiner Zweifel gebührend zu tadeln und ihm demüthig-gläubige Annahme der zu erwartenden Aufklärungen anzuempfehlen [1]).

Jamblichus, denn kein anderer ist es, der sich unter dem geheimnißvollen Namen eines Lehrers Abammon verbirgt, beruft sich auf den allen Priestern gemeinsamen Schutzgott Hermes als den Urheber seines Wissens und der von ihm zu erwartenden Aufklärungen. Seine Antworten seien den Lehren der Assyrer und den alten Säulen des Hermes [2]), welche auch schon Plato und Pythagoras gekannt und gelesen hätten, entnommen, daher glaubt Jamblichus in Stand gesetzt zu sein, alles passend beantworten zu können, das Theologische theologisch, das Theurgische theurgisch, das Philosophische philosophisch. Und so erwächst aus seinen Antworten eine ausführliche auch wissenschaftlich sein wollende [3]) Apologie und Religionsphilosophie des Heidenthums, und die zehn Bücher seiner Schrift de mysteriis handeln nach der Reihe über folgende Gegenstände. I. Ueber die Unterscheidung und das Wesen der Götter. II. Ueber die Unterscheidung der Dämonen, Heroen und Seelen. III. Ueber die Divination. IV. Ueber die Theurgie. V.

1) De mysteriis. sectio I, c. 1.

2) Ueber die chaldäische Weisheit und die Säulen des Hermes vgl. meinen Hellenismus und Christenthum Kap. 9.

3) De myst. I, 4 u. III, 1.

und VI. Ueber die Opfer. VII. Ueber die ägyptische Theologie. VIII. Fortsetzung. Ueber das Fatum. IX. Ueber den daemon proprius, Genethlialogie und Mathematik. X. Ueber die Glückseligkeit und die Anschauung Gottes.

Gleich in der Erörterung über den ersten Punkt zeigt es sich, was diese Art der Theologie aus der Neuplatonischen Philosophie in ihr System aufzunehmen für angemessen fand. „Dem menschlichen Wesen, lehrt Jamblichus, wohnt eine eingeborne Erkenntniß (*σύμφυτος κατανόησις*) der Götter inne, welche weit vorzüglicher ist als unser Urtheilen und Wählen, und unserm Denken und Beweisen zuvorkommt. Diese ist von Anfang an mit ihrer Ursache (also mit den Göttern) geeint und dem der Seele wesentlichen Streben nach dem Guten coëxistirend." Aber auch dieses genügt noch nicht einmal, es giebt eine noch höhere und vollkommenere Art Gott zu erkennen, welche Jamblichus das Erfassen Gottes, das Berühren mit ihm (*ἡ τῶν ϑεῶν συμπλοκή*) nennt, wodurch wir die Götter im Erkennen besitzen (*ἔχομεν*) und von der Gottheit umgeben werden (*περιεχόμεϑα*). Dieses Erkennen ist dann natürlich kein discursives auch selbst kein intuitives mehr, sondern ein wesenhaftes [1]).

Die Frage nach der Unterscheidung der Götter selbst wird nun theils abgewiesen, theils gelten gelassen und beantwortet, aber ohne alle Klarheit und Bestimmtheit, wie sich denn der ganze Abschnitt durch eine erhabene und geheimnißvolle Confusion auszeichnet. Es gebe, wird gesagt, wohl Unterschiede und verschiedene Arten der Götter, nämlich höhere und niedere, aber man könne keine scharfe,

1) De myst. I, 3.

völlig durchgehende Grenze der einzelnen Klassen und Arten angeben. Das wesentlichste Merkmal der Götter bestehe in der Güte ihres Wesens, welche die *οὐσία πρεσβυτάτη καὶ τιμιωτάτη* sei. Die andern Wesen, wie z. B. die Seelen, besitzen dieses wesentliche Gut nicht, sondern participiren nur daran; ebenso die Genien, welche die verborgene Güte der Götter zu offenbaren berufen sind, sonst aber weit unter ihnen stehen. Sie so wie die Heroen und Dämonen sind Mittler zwischen den Göttern und den Seelen, welche dem Körper präexistiren und dazu bestimmt sind, ihn zu regieren [1]).

Die Götter weiterhin sind stabil, in sich ruhend, allmächtig, und erkennen alles, die Ursachen des Guten und der Ordnung; die Seelen dagegen sind abhängig, unstet, zum Schlechten und Niedern geneigt und haben einen theilbaren und vielgestaltigen Sinn [2]). Nach dieser Characterisirung der beiden Endpunkte der Reihe der geistigen Wesen, meint Jamblichus, könne man sich die Beschaffenheit der in der Mitte stehenden Wesen leicht denken und fährt nun, als sei seine Aufgabe damit erledigt, polemisirend fort, eine Unterscheidung der Götter in ätherische, Erden- und Luftgötter nach ihrem Verhalten zu dem Körper sei unzulässig; denn sie hätten durchaus keinen Körper und seien nicht an bestimmte Oertlichkeiten im Weltall zu setzen, sondern befänden sich überall, worauf eben auch die Möglichkeit der Theurgie beruhe [3]). Alles ist voll von den Göttern, sie erfüllen alles [4]) und sind auch nicht leidens-

1) Ibid. I, 5. 6. Vgl. über die Präexistenz der Seele auch IV, 5. und X, 5.

2) Ibid. I, 7.

3) Ibid. I, 8.

4) Ibid. I, 9.

fähig, was ja nicht einmal mehr von der vom Körper getrennten Seele gesagt werden kann [1]). Darum sei es eine ganz irrige Auffassung der priesterlichen Thätigkeit, wenn man meine, die Dämonen würden beim Opfern so behandelt, als seien sie leidensfähig. Vielmehr seien die dazu angewendeten körperlichen Dinge entweder den höhern Wesen geweiht und darum ihnen wohlgefällig, oder sie gereichen ihnen zur Ehre, oder sie haben eine gewisse Analogie zu ihrem Wesen und Wirken, oder sie befreien von Uebeln u. dergl. Denn alles, was beim Opfern geschieht, hat eine höhere mystische Ursache, und nicht die Götter, sondern wir bedürfen dessen zu ihrem Kult. Bei dieser Gelegenheit sucht Jamblichus zwei höchst bedenkliche Symbole, die Phallen und das wirre Ausrufen unzüchtiger Worte bei manchen Mysterien zu erklären. Das erstere Symbol, die *φαλλῶν στάσις*, rege, sagt er, die Götter an, in der Erzeugung der Welt fortzufahren, und das zweite, die *αἰςχρολογία* solle die Mangelhaftigkeit der Materie und ihr Bedürfniß, geordnet zu werden, zum Bewußtsein bringen und auf der andern Seite Abscheu vor der Unzucht erwecken, wie denn auch eine mäßige Befriedigung der Begierden sie auslösche [2]).

Das Gebet, sagt unser Autor in der weitern Entwicklung seiner Gotteslehre, das Gebet erhören die Götter freiwillig. Dasselbe macht die Seele des Menschen geeignet, die Götter in sich aufzunehmen und sich mit ihnen zu verbinden durch die denselben angenehme Unterredung (*πειθὼ ἐμμελής*) [3]). Durch sie wird der göttliche Zorn versöhnt.

1) Ibid. I, 10.
2) Ibid. I, 11.
3) Ibid. I, 12.

Dieser ist nicht, wie einige [1]) meinen, eine eingewurzelte, beständige Zornmüthigkeit, sondern eine vom Menschen verschuldete Entziehung der sonst nur wohlthätigen Fürsorge der Götter, wie etwa wenn wir uns vom Sonnenlichte wegwenden. Diese Versöhnung durch Gebet kann uns wieder in Gemeinschaft mit Gott und seiner Vorsehung setzen, während die Lustrationen nur ein örtliches Uebel abzuwenden im Stande sind [2]). Die förmlich quietistische Ansicht des Porphyrius, daß man betend sich keiner Worte bedienen solle, sondern daß das Gebet nur ein geistiger Akt ruhiger Intuition sein müsse, weist unser Autor ab und erklärt, wenn Worte, Symbole und körperliche Dinge dabei angewendet würden, so hätten sie eine geheimnißvolle Beziehung auf die Gottheit, ohne daß daraus folge, daß diese darum selbst materieller Natur sei [3]).

Dann giebt er noch einige aphoristisch gehaltene Beiträge zu seiner Theologie, die wiederum in einigen Punkten an großer Unklarheit leiden und so gehalten sind, daß etwas gesagt zu sein scheint. Die Nothwendigkeit, der die Götter unterliegen, erweist sich nur als eine Nothwendigkeit das Gute zu wollen und als Unveränderlichkeit im Guten [4]). Auch zu den Dämonen müsse man beten, da sie keineswegs blos psychisch, sondern immaterielle Geisteswesen seien. Auch ohne Ohren zu haben und körperlich zu sein, können sie uns erhören. Der Meinung, daß sie körperliche Wesen seien, wird entschieden widersprochen, nur hinsichtlich der

1) Jedenfalls die Christen, vgl. meinen Hellenismus und Christenthum.

2) Ibid. I, 13.

3) Ibid. I, 15.

4) Ibid. I, 14.

Sonne und des Mondes wird zugegeben, daß sie einen immateriellen Körper haben. Doch gehe das Wesen dieser Gottheiten in demselben nicht auf, sondern sie beherrschen ihren Körper, er folgt ihnen von selbst und ist der göttlichen ersten Ursache zugewendet. So ist die Existenzweise aller himmlischen Körper beschaffen, sie sind nicht theilbar, wie unser Leib, und den Göttern selbst verwandt [1]). Die körperlosen und rein intellectualen Götter regieren die Himmelskörper nach ihrem Willen, wie Reiter ihre Rosse. In Betreff der sichtbaren Götterbilder aber, meint Jamblichus, „daß sie von den erkennbaren göttlichen Paradigmen oder in Gemäßheit derselben ihren Ursprung haben." Dies sind die eignen Worte des Jamblichus, mit welchen er sich über das große Problem der Idole ausspricht, deren Erklärung und Verständniß leider wieder ein ebenso großes Problem bilden würde.

Statt dessen geben wir hier eine kurze Uebersicht seiner ganzen Gotteslehre: Jamblichus nimmt 1) Götter in der Welt, 2) Götter im Erkennbaren (*ἐν νοητῷ*) an. Ueber beiden Götterklassen steht das Eine, das *ἕν* oder die *ταυτότης*, alle Götter befinden sich in einer ununterbrochenen Beziehung dazu, die als *πρόοδος ἀφ' ἑνὸς καὶ εἰς ἓν ἀναγωγή* bezeichnet wird, und sind gewissermaßen mit ihm eins (*συμφύεται εἰς ἕν*). Die Götter ersten Ranges theilen denen des zweiten Ranges fortwährend von ihrer Macht und Wesenheit mit, woraus die *ταυτότης* oder *ἕνωσις* erwächst, zu deren Erkenntniß wir immer mehr hinaufsteigen müssen. „Auf diese Weise also sind die ganz körperlosen Götter mit den wahrnehmbaren Göttern, die

1) Ibid. I, 17.

nämlich einen Körper haben, verbunden." Auch diese haben, abgesehen von ihrem Körper, noch ein Sein für sich und gehören dadurch andrerseits auch der geistigen Welt, dem *νοητόν* an, wie sie durch ihren Körper der sichtbaren Welt, dem *αἰσθητόν* angehören. „Und das ist, schließt dieser Abschnitt, das Auszeichnende bei der ganzen Harmonie und Ursächlichkeit, daß sich von oben an bis zum Ende der göttlichen Ordnung die All-Einheit selbst erstreckt" [1]).

Dies in die gewöhnliche Sprache übersetzt, denkt sich Jamblichus unter der All-Einheit offenbar nichts Reales, sondern nur einen Begriff; die Götter nämlich bilden das Eine durch eine gewisse Verwandtschaft und Wesensähnlichkeit, die Einzelwesen bleiben das Reale und Wirkliche, und für die Einheit und den Monotheismus ist nichts gewonnen. Also dahin gelangen wir auf diesem Wege nicht, sondern nur zu einer begrifflichen Zusammenfassung des in sich freilich wesensverwandten Vielen zum Einen [2]). Das Schema der hier gelehrten himmlischen Hierarchie ist nun folgendes:

1. Die Einheit.
2. Die Götter.

a. *θεοὶ ἀφανεῖς* oder *νοεροί*	b. *θεοὶ ἐμφανεῖς*, oder *αἰσθητοί*.
3. Die Erzengel.	4. Die Engel.

---

1) Ibid. I, 19. *ὡςαύτως καὶ τοῦτο τὸ τῶν θεῶν αἰτίας καὶ διακοσμήσεώς ἐστιν ἐξαιρετὸν, διόπερ ἄνωθεν μέχρι τοῦ τέλους τῆς θείας τάξεως ἡ αὐτὴ διήκει πάντων ἕνωσις.*

2) Vgl. auch die Stelle *ἐν ἑνὶ τὰ ὅλα συνυφίστηκε πάντα ἐν ἀλλήλοις κοινωνίαν ἔχει τῆς ἀδιαλύτου συμπλοκῆς.* Ibid. I, 19.

5. Die Dämonen.

a. ἄρχοντες κοσμοκράτορες ὑπὸ σελήνην. Archonten, welche die Dinge unter dem Monde beherrschen.

b. ἄρχοντες τῆς ὕλης προεστῶτες. Archonten, die der Materie vorstehen.

6. Die Heroen. 7. Die Seelen [1]).

Die ganze himmlische Hierarchie ist also ein Gemisch aus neuplatonischen (Nro 1), rein heidnischen (Nro 2. 5. 6. 7), biblischen (Nro 3. 4) und gnostischen (Nro 5 a u. b) Elementen.

Nachdem wir so die Grundzüge dieser Art der Theologie uns klar gelegt haben, wird es am Platze sein, auch noch einige speziellere Belehrungen über die einzelnen Arten der Götterwesen zu vernehmen. Die rein geistigen Götter haben vor den wahrnehmbaren nichts voraus; denn das göttliche Wesen ist sich überall gleich. Der Unterschied zwischen leidenschaftslosen und den Leidenschaften unterworfenen Göttern existirt nicht. Daher wird auch nicht etwa durch den Kultus auf die Leidenschaften der Götter eingewirkt, sondern der Kultus ist von Anfang an nach den Vorschriften der Götter eingerichtet worden und ein Nachbild der Ordnung unter den Göttern beider Sphären, der *νοητοὶ* und *αἰσθητοί*. Er enthält die Masse und begrifflichen Symbole (*ἐνθήματα*) der Dinge und stellt das über die Vorstellung Erhabene sinnlich vor. Daher bilden die Arten der Verehrung, wie man sie auch den Menschen erzeigt z. B. Geschenke, Niederwerfen u. s. w., nur die niedere Art des Kultus [2]).

1) Vergl. ibid. II, 3.
2) Ibid. I, 2.

Wenn Jamblichus sagt, die Dämonen stehen weit unter den Göttern, so ist das sicher nur eine Concession gegen das Christenthum, welches in den Dämonen einfach nur seine Teufel wiederfand. Sie seien nur über einzelne Theile der Welt gesetzt und empfangen von den Göttern ihre Weisungen. Einige sind sogar dem Körper, der von ihnen regiert wird, unzertrennlich verbunden, während die Götter, auch wenn sie in die Körper fahren, immer noch von ihnen gesondert bleiben und nicht wie die Dämonen mit den Zeugungskräften zu schaffen haben [1]. Diese nämlich sind in Gemäßheit der Zeugungs- und Schöpfungskräfte der Götter hervorgegangen, welche gleichsam an sie abgetreten worden sind. Sie verwalten die sichtbare Welt, die Heroen aber sind gemäß dem Lebensprinzip der Götter gebildet und geben den Dingen das Leben und die Vernunft [2]. Die Seele ist das letzte Glied in der Kette der göttlichen Wesen, kann aber durch die Güte der Götter bis zur Ordnung der Engel erhoben werden [3]. Mithin hatten sie ziemliche Aussicht auf Avancement. Aus allem dem ist zu ersehen, daß der Hauptnachdruck in dem ganzen System des Jamblichus immer auf die Götter fällt, sie sind die Hauptwesen, die Einheit wird für ihn keine höhere Person, sondern bleibt ein bloßer Schatten und mit den übrigen Ordnungen weiß er vollends nichts Rechtes anzufangen.

Ein wichtiges Kapitel bilden die Erscheinungen der höheren Wesen. Die Erscheinungsweise der Götter entspricht ihrem Wesen, ihrer Macht und ihrem Wirken; sie sind nämlich eingestaltig (μονοειδής), während die der

1) Ibid. I, 20.
2) Ibid. II, 1.
3) Ibid. II, 2.

Dämonen vielgestaltig (ποικίλος), die der Engel aber schon wieder einfacher ist und die der Erzengel der der Götter sehr nahe kommt, wogegen die der Seelen ganz mannigfaltig (παντοδαπὸς) ist. Die Archonten haben Mannigfaltigkeit aber doch Ordnung und Schönheit, die Archonten welche der Materie vorstehen, sind schon unvollkommener. Die Erscheinungen der Götter sind nützlich und heilsam, die der Erzengel furchtbar und doch zugleich voll Milde, die der Engel noch milder, die der Dämonen schrecklich, die der Heroen milder als die der Dämonen. Die Erscheinungen der Archonten, welche die Welt beherrschen, erregen Staunen und schaden, wenn sie materiell sind, denen, von welchen sie erblickt werden, die Erscheinungen der Seelen sind den Heroen ähnlich, aber schwächer, die Erscheinungen der Götter sind unbeweglich und großartig in ihrer Gestalt, die der Erzengel sind schwächer, aber doch unbeweglich, die Erscheinungen der Engel und Dämonen sind veränderlich und bald klein, bald groß, die der weltbeherrschenden Archonten unbeweglich, die der materiellen Archonten wechselnd, die der Heroen gleichen denen der Dämonen, die der Seelen sind beweglich [1]).

Hoffentlich wird jetzt jeder der verehrten Leser in den Stand gesetzt sein, in Zukunft Erscheinungen der Götter von denen der Dämonen, Heroen u. s. w. zu unterscheiden. Wer jedoch mit dem Gebotenen noch nicht auskommen sollte, findet bei Jamblichus noch sechs weitere Kapitel voll ebenso geistreicher und scharfer Merkzeichen [2]). Am Schluß dieses Abschnittes aber bekämpft er noch die Meinung, daß die Götter bei ihrem Erscheinen zuweilen auch üble Charakter-

1) Ibid. II, 3.
2) Ibid. II, 4 ff.

seiten zeigen, daß sie lügen, prahlen, Phantasmen hervorbringen u. dergl. Sie zeigen sich vielmehr immer in ihrem wahren Wesen und nie als trügerische Gespenster, nur wenn Fehler in der theurgischen Kunst vorgefallen sind, könne es geschehen, daß andere niedere Mächte anstatt der citirten höheren erscheinen und sich für diese ausgeben. Doch gibt er zu, „daß Irrthümer und Täuschungen hinsichtlich der Götter vorkommen. Aber es ist ja auch nicht die Erkenntniß, welche mit den Göttern verbindet; denn was würde sonst die theoretisch Philosophirenden hindern, der theurgischen Vereinigung mit den Göttern theilhaft zu werden. Das geht nun also nicht an, sondern die Vollbringung unaussprechlicher und über alle Erkenntniß Gott wohlgefälliger Werke und die Kraft geheimer, den Göttern allein bekannter Symbole bewirkt die theurgische Vereinigung. Deßwegen vollbringen wir sie auch nicht durch das Denken. Denn auch ohne daß wir denken, bringen die Symbole ihre eigenthümliche Wirkung hervor und die geheime Kraft der Götter, an welche diese Zeichen adressirt sind, erkennt von selbst ihre eigenthümlichen Bilder, nicht aber dadurch, daß sie durch unsere Denkkraft angeregt wird. Denn es wäre gegen die Natur der Sache, daß das Einschließende von dem Eingeschlossenen und das Vollkommene von dem Unvollkommenen und das Ganze vom Theile bewegt werde. Ebenso wenig wird die göttliche Ursache durch unser Denken zur Thätigkeit gebracht, sondern die trefflichste Disposition der Seele und die Reinheit müssen nur als Mitursachen vorher vorhanden sein, was aber den göttlichen Willen eigentlich bewegt, das sind die göttlichen Symbole“ [1]). Dies ist zugleich die Kernstelle über die

1) Ibid. II, 11.

Vorstellung von der Theurgie und die philosophische Erkenntniß. Im Uebrigen bleibt aus der Theologie und Kosmologie des Jamblichus hier nur noch nachzutragen, daß er, während er den Göttern und den himmlischen Mächten die Güte vindicirt, die Materie echt gnostisch ausschließlich für die Ursache und den Sitz des Bösen erklärt [1]).

Das dritte Buch beschäftigt sich mit der Vertheidigung der Mantik oder Divination. Wenn Jamblichus etwas vertheidigt, so weiß er immer sehr viel von dem zu sagen, was die betreffende Sache nicht ist, soll er dann aber sagen, was sie ist, so hapert es gewöhnlich und er begnügt sich dann gern mit dunkeln und möglichst allgemeinen Redensarten. Im vorliegenden Falle nun ist es ihm nicht hinreichend zu sagen, daß die Mantik keine Krankheit der Seele, kein Wahnsinn, keine Berauschung sei [2]), sondern er füllt fast zwei Drittel des Buches mit Erörterungen über das, was die Mantik nicht ist.

Zuerst spricht er über das Vorherwissen im Allgemeinen und dann über die Arten und Methoden der Mantik im Besondern. Das Vorherwissen hat seinen Ursprung weder aus dem Körper, noch durch körperliche Affekte, noch aus der Natur und natürlichen Kräften, noch aus menschlicher Erfindung, sondern von den Göttern selbst und kommt nur durch göttliche Wirkung und göttliche Zeichen zu Stande. Wer also die Mantik blos in die secundären Wirkungen setzen und glauben wollte, durch Abstrahiren und Beobachten von körperlichen Bewegungen, physischen Veränderungen u. dergl. eine genaue Kenntniß der Divination zu erlangen, würde sich gewaltig täuschen. Vielmehr sind die Götter

1) Ibid. I, 19.
2) Ibid. III, 25.

die erste leitende Ursache derselben und vertheilen die vorbedeutende Kraft erst an die Dinge der Natur [1]).

Die Seele des Menschen hat nämlich ein zwiefaches Leben, ein Leben mit dem Körper und ein Leben in der Trennung vom Körper. Das erstere Leben ist das gewöhnliche, welches im Wachen besteht, aber durch den Zustand der reinen Anschauung, die neuplatonische Ekstase zeitweilig unterbrochen werden kann. Das andere ist das Leben des Schlafes, wo die Seele von gewissen Fesseln gelöst wird und das göttliche und intellectuelle (*νοερόν*) Leben in ihr erwacht. Dem Geist (*νοῦς*) des Menschen aber eignet es, das Seiende zu erkennen, mithin erkennt er auch die Zukunft, die Heilmittel für Krankheiten u. dergl., weil er mit den Göttern verbunden ist [2]). Die, welche nun von den Göttern ergriffen, also im mantischen Zustande sich befinden, sind äußerlich ohne Empfindung, indem sie ihr Leben ganz den Göttern hingeben und diese sich desselben „wie eines Wagens" bedienen. Man kann auch sagen, sie haben ihr Leben mit dem Leben der Götter vertauscht und nach ihrem Willen ganz eingerichtet [3]).

Der inspirirende Gott kann sich nun auf verschiedene Weise zu dem Propheten verhalten, entweder ist er ihm blos gegenwärtig oder nahe (*μετουσία*) oder er theilt ihm etwas von seiner Kraft mit (*κοινωνία*) oder er bemächtigt sich seiner ganz (*ἕνωσις*). Je nachdem er blos auf den Körper oder blos auf die Seele oder auf beide zugleich wirkt, treten verschiedenartige Erscheinungen bei den Sehern zu Tage, der eine hält sich ruhig, bei dem andern zucken die

1) Ibid. III, 1.
2) Ibid. I, 3.
3) Ibid. II, 4.

Glieder, oder der Körper bewegt sich, dehnt sich aus und zieht sich zusammen [1]). Demnach ist die Ursache der göttlichen Raserei oder Mantik entweder eine Erleuchtung seitens der Götter (φῶς) oder eine Besitznahme des Sehers (ἐπικρατεία) oder der von dem Gott eingegebene Hauch (πνεῦμα) [2]). Auf der höchsten Stufe der Mantik, der θεοφορία oder dem ἐνθουσιασμός, der etwas göttliches ist, sieht der Seher oft sogar den Gott in sich herabsteigen und erkennt zugleich dessen Rang [3]).

Was die Mittel und Methoden angeht, sich in den Seherzustand zu versetzen, so steht Jamblichus, da er das Wesen der Divination in die Erleuchtung durch die Götter (φωτὸς ἀγωγή) setzt, nicht an, diejenigen, welche auf äußere körperliche Mittel und Anzeichen zu großes Gewicht legen, des Irrthums zu beschuldigen. Indessen, wie sich Ja und Nein für ihn überhaupt wenig widersprechen, so verwirft er doch diese Mittel und Anzeichen selbst nicht [4]). Aus ihrer Anwendung resultirt vielmehr die künstliche Mantik (τὸ τεχνικὸν εἶδος τῆς μαντικῆς), bei der man durch äußere Zeichen z. B. durch Mehl, Holz, Steinchen, thierische Eingeweide, Vogelflug u. s. w. den Willen der Götter erforscht [5]). Die Götter steigen aber nicht etwa auf solche Zeichen herab [6]), auch werden sie nicht durch die Nothwendigkeit herabgezogen, denn sie sind über die Nothwendigkeit erhaben, sondern man hat sich die Sache so zu

1) Ibid. III, 5.
2) Ibid. III, 8.
3) Ibid. III, 6. 7.
4) Ibid. III, 12.
5) Ibid. III, 15.
6) Ibid. III, 17.

denken, „daß die Opfer und Zeichen durch eine gewisse Aehnlichkeit und Verwandtschaft zu den Göttern hinlaufen" [1]). Für einige andere Mittel hat Jamblichus aber doch noch bestimmtere Erklärungen als dieses Hinlaufen. So sagt er in Betreff der Musik: Musik und Gedichte seien etwas Göttliches und darum geeignet, die Götter herbeizuziehen [2]). Von dem Quellwasser der Höhle zu Kolophon und den Dünsten von Delphi sagt er, der Gott habe diesen Dingen seine Kraft mitgetheilt. Doch will er sie nur als vorbereitend gelten lassen, nach deren Anwendung der Gott desto sicherer komme [3]). Zu weissagen, indem man blos auf magischen Charakteren oder Schriftzeichen stehe, das verwirft er jedoch als eine Methode, die keine genügende Sicherheit gewähre [4]). Die weissagende Kraft sei auch nicht an bestimmte Orte, Körper oder Seelen geknüpft, sondern sei überall alles erfüllend [5]). Und welcher Leser endlich von allem dem noch nicht befriedigt sein sollte, der wird es sicher werden durch die pomphafte Erklärung: „die Prognosis ist ganz eine Setzung ewiger Werke; es sind nämlich die Werke der Götter, sie werden nicht mit Nothwendigkeit noch durch irgend eine menschliche Ursächlichkeit vollbracht, sondern durch Ursachen, wie nur die Götter sie kennen" [6]).

Unmittelbar hieran reiht sich eine Erörterung über die Idole, ein Punkt, wo die heidnische Religion am meisten

---

1) Ibid. III, 18.
2) Ibid. III, 9.
3) Ibid. III, 11. 12.
4) Ibid. III, 13.
5) Ibid. III, 12.
6) Ibid. III, 19.

den Anfechtungen der Christen bloßgestellt war. Auch hier verhält sich Jamblichus zumeist wieder negirend, ja er setzt die Idole sogar möglichst tief herab. Als er endlich sagen muß, was sie denn nun sind, gibt er eine höchst sublime Erklärung, die wir hier in ihrem Wortlaut folgen lassen müssen. „Da bei den himmlischen Göttern gewisse unendliche Kräfte sind, so bildet eine Art davon, nämlich die unterste von allen, die physischen Kräfte. Die eine davon wiederum geht, indem sie auf dem Samen und dem Unbeweglichen beruht, an sich der Erzeugung vorher. Die andere aber herrscht in den sinnlichen und sichtbaren Bewegungen und Gewalten in den Ausflüssen und Qualitäten des Himmels durch die ganze sichtbare Schöpfung. Als die letzte von allen diesen in den Räumen um die Erde herum, beherrscht sie die irdische und sichtbare Zeugung. Dieser Beherrscherin der sichtbaren Zeugung und der sinnlich wahrnehmbaren Qualitäten der vom Himmel herabgesandten Ausflüsse bedienen sich viele andere Künste, wie die Heilkunde, die Gymnastik und alle, welche sich in ihrer Wirkung auf die Natur beziehen, als auch besonders die Kunst der Verfertigung der Idole, welche einen, freilich sehr geringen, Theil von Zeugungskraft aus ihnen zieht." „Diese untersten Kräfte sind, wie unser Autor weiter glaubt, im Stande, eine besondere Materie, wenn sie ihr beigemischt werden, auf verschiedenartige Weise zu verändern, umzugestalten und umzuformen."

Wem in dieser Erklärung noch etwas unklar bleibt, der möge die Bitte um Aufhellung gefälligst nicht an unsere Adresse richten. Indeß der theurgische Blödsinn hat nun doch in dieser Stelle seinen Gipfelpunkt erreicht und fängt nun allmählich an etwas nachzulassen. So viel

geht übrigens aus allem dem doch hervor, daß Jamblichus bei allem Bestreben, die Idole herabzusetzen, ihnen doch etwas lassen will. Aus den untersten Kräften der Götter zieht der Verfertiger einen geringen Theil von Zeugungskraft in seine materiellen Idole herab. Aber freilich geschieht dieses auch noch nicht einmal auf theurgische, sondern nur auf mechanische Weise [1]), daher denn schließlich die Idole noch unter dem menschlichen Wesen, geschweige denn unter den Dämonen stehen. Der Weise bedient sich ihrer nicht und wer sie thörichter Weise anbetet, kann nicht zu einer wahren Erkenntniß Gottes gelangen [2]).

Die Meinung, daß böse Dämonen, die sich betrügerischer Weise für Götter, Genien oder Seelen ausgeben, vielleicht Urheber der Weissagungen sein könnten, bekämpft Jamblichus noch ausdrücklich und glaubt die dabei unläugbar vorkommenden Täuschungen damit zu erklären, daß er sagt: die Götter treten nur mit guten Menschen in Verbindung, die durch die priesterliche Kunst, Opfer, Sühnungen u. dergl. gereinigt sind. Sind aber Fehler gegen die Recht-Ordnung der Riten gemacht worden, oder ist der Seher ein böser Mensch, so könne so etwas wohl vorfallen; denn durch die Schlechtigkeit würden eben gerade die Dämonen angezogen. Daraus könne aber kein Einwurf gegen die wahre Mantik entnommen werden [3]).

Zu ganz derselben Ausflucht greift er sogleich wieder in dem Abschnitt, der über die Theurgie handelt. Hier unterscheidet er, wie er denn Distinctionen immer vorräthig hat, eine in der Theologie bis dahin ganz unbekannte Sorte

1) Ibid. III, 28.
2) Ibid. III, 29. 30.
3) Ibid. III, 31.

von Geistern, Geister ohne Vernunft und Unterscheidung (ἀλόγιστον καὶ ἄκριτον γένος), denen er dann hinterher alles Verkehrte und Böse in die Schuhe schiebt, so daß für die Götter nur das Gute übrig bleibt. Diese vernunftlosen Geister vermag der Priester als unter ihm stehende Wesen schon als bloßer Mensch und Bevollmächtigter der Götter zu citiren [1]) und nur gegen sie haben die beim Beschwören vorkommenden Drohungen Kraft. Die Götter aber kommen und erscheinen nur aus Güte und in guter Absicht, um uns wohlzuthun und zu belehren [2]). Wenn sie bei ihren Erscheinungen manchmal Ungerechtigkeiten zu befehlen scheinen, so erkläre sich das dadurch, daß das Recht nach göttlichen Begriffen und das, was nach menschlichen Begriffen recht ist, nicht immer gleich sei [3]). Und wenn sie wirklich zu unerlaubter Wollust, Ehebruch oder dergl. auffordern, so könne das, wenn auch äußerlich verboten, doch nach den Gesetzen einer höhern Ordnung erlaubt sein [4]). Ueberhaupt dürfe man auch, da die Götter so weise seien und man ihre Gedanken nicht durchschaue, nicht über ihre Providenz klagen [5]). Aus dem System des Jamblichus ergibt sich somit bei allem Spiritualismus keine sehr saubere Moral. Auch wäre es Angesichts solcher Thatsachen, Lehren und Zugeständnisse eines Vertreters des Heidenthums wie Jamblichus, an der Zeit, die Kirchenväter nicht mehr der Kurzsichtigkeit und Voreingenommenheit zu beschuldigen, wenn sie in den Göttern Griechen-

1) Ibid. III, 1. 2. 7.
2) Ibid. IV, 1.
3) Ibid. IV, 4.
4) Ibid. IV, 11.
5) Ibid. IV, 5.

lands nicht gerade heitere Genien, personificirte Naturkräfte u. dergl., sondern reale Wesen nämlich die Dämonen suchten und im Heidenthum nicht das rein menschliche, sondern diabolisches Wesen sahen.

Bei der Besprechung der Opfer holt Jamblichus sehr weit aus und nimmt eine sehr philosophische Miene an; denn dieselben nehmen in der Theurgie eine sehr wichtige Stelle ein. Die Welt, sagt er, wird von der Weltseele regiert, die himmlischen Körper aber von den Göttern. Doch werden die Götter nicht durch diese himmlischen Körper afficirt, heruntergezogen oder in Leidenschaften gestürzt, wie unserer Seele durch unsern Körper geschieht. „Unserer Seele nämlich schadet die Verbindung mit dem Körper und diesem wiederum auch die Verbindung mit der Seele" [1]. Die Götter aber sind unendlich weit über alles Andere erhaben. Daher sind auch die gewöhnlichen populären Vorstellungen von der Wirkungsweise der Opfer irrig. So, wenn man sich vorstellt, man müsse Opfer darbringen, um die Götter zu ehren oder ihnen zu danken [2], wenn man glaubt, daß ihre Wirkung auf dem physischen Zusammenhange aller Dinge beruhe [3], oder wenn man gar auf die Art, die Farbe, die Schönheit der Thiere oder die Vorzüglichkeit der geopferten Körpertheile, wie die Lendenstücke, sieht [4]. Auf der andern Seite aber dürfe man auch nicht glauben, daß sie etwa nichtig und verwerflich seien, weil schon der wahre Verehrer der Götter kein Fleisch genieße,

---

1) Ibid. V, 2.
2) Ibid. V, 5.
3) Ibid. V, 7.
4) Ibid. V, 8. vgl. auch 11. 12.

also noch weniger den Göttern mit Fleisch und Fettdampf gedient sein könne [1]).

„Besser ist es, und damit schwingen wir uns denn zur Erfassung der richtigen Idee vom Opfer hinan, besser ist es, die Wirkungen der Opfer aus der Freundschaft und Annäherung und dem zur Verbindung geneigten Verhalten der Schöpfer zum Geschaffenen, der Erzeuger zum Erzeugten herzuleiten. Wenn wir also, indem dieses gemeinsame Prinzip vorausgeht, irgend ein Thier oder auch irgend ein Gewächs der Erde nehmen, welches den Willen d. i. die Idee des Bildners klar und rein enthält und bewahrt, dann setzen wir durch dasselbe im wahren und eigentlichen Sinne seine schöpferische Ursache, welche rein und unvermischt auf ihm fußt, in Bewegung." Da nun über ihr wieder höhere Mächte stehen, so bringt das vollkommene Opfer die ganze Kette der höheren Mächte bis zur obersten hinauf in Bewegung, das unvollkommene aber vermag diese Bewegung nur in einem Theile der Kette zu erregen [2]). Diese Eigenthümlichkeit der Thiere nun, diese Sympathie oder Harmonie ist die Ursache, warum die Opfer wirksam sind und die schöpferischen Mächte zum Wirken bewegen. Davon also, daß die Dämonen durch den Fettdampf gesättigt würden, bemerkt Jamblichus abwehrend, kann keine Rede sein. Ein solches Verhältniß würde die Weltordnung umstürzen [3]).

Die Opfer entsprechen der Ordnung unter den Göttern. Es gibt nämlich, wie schon öfters gesagt, materielle Götter, solche, welche die Materie in sich fassen, ordnen, regieren

1) Ibid. V, 4.
2) Ibid. V, 9.
3) Ibid. V, 10.

und ihr vorstehen, und immaterielle Götter, welche mit der Materie gar nichts zu thun haben. Den erstern dient man auf andere Weise als denen der letzteren Art. Ihrer Beschaffenheit entspricht nämlich ein materieller Dienst, Tödtung, Verbrennung von Thieren u. dergl. [1]). Solche materielle Opfer sind vorzüglich dann an ihrer Stelle, wenn wir um materielle Dinge die Götter bitten, diese sind es nämlich, die wir durch Vermittelung der materiellen Götter erlangen [2]).

An dieser Stelle gibt uns Jamblichus auch noch einen interessanten Aufschluß über seine Psychologie. Wir werden nämlich auf einmal inne, daß er die gnostische Trichotomie angenommen hat und psychische Menschen unterscheidet, deren Sinn nur auf das Niedere gerichtet ist, geistige, die über die Natur hinaus zur höhern Geistigkeit vorschreiten und endlich solche, die zwischen diesen in der Mitte stehen. Dem entspricht, so zu sagen, auch eine dreifache Religion. Die ersten üben einen Kult der dem Naturleben entspricht und verehren die Kräfte der Natur, die Luft, die Materie, heilige Orte u. dergl. Die Pneumatiker aber führen ein von den Fesseln der Natur gelöstes Leben und sinnen in allen Gebieten der Religion auf eine geistige und unkörperliche Art des Kultus, das Schauen nämlich, und die übrigen endlich stehen in der Mitte und neigen sich bald mehr zu dem einen bald mehr zu dem andern [3]).

Da wir indessen jedoch alle durch unser ganzes Wesen und unsern Körper der Natur angehören, so darf keiner

1) Ibid. V, 14.
2) Ibid. V, 16. 17.
3) Ibid. V, 18.

den natürlichen Dienst vernachlässigen, besonders da zu jenem übernatürlichen Dienst kaum der eine oder der andere und zwar am Ende seines Priesterthums zu gelangen vermag [1]). Hier macht sich Jamblichus den Einwand: „Ist aber die höchste priesterliche Thätigkeit nicht doch nur auf das eine unter der großen Zahl von Wesen gerichtet, welches das vorzüglichste darunter ist, und dient sie denn nicht in ihm allen Wesen und Prinzipien zugleich?" [2]) Ja wohl allerdings, erwiedert er sich selbst, aber der Theurgie lassen sich eben keine Gesetze vorschreiben und sie ist etwas so seltenes, daß man um ihretwillen nicht vom gewöhnlichen Wege abgehen darf.

Dies und die Einzelheiten, in Betreff der richtigen Anordnung der Opfer, vermöge nur der Theurg richtig zu verstehen. Es gehöre sehr viel dazu, und fehle nur eins, so sei die ganze Harmonie gestört. Wenn die Götter selbst erscheinen, so werden immer viele untergeordnete Kräfte mitbewegt und gehen ihnen voraus, so daß sie immer mit großem Gefolge erscheinen [3]). Am meisten eignen sich von den materiellen Dingen zu Opfern und solchen Verbindungsmitteln mit der Gottheit Steine, Kräuter, Thiere und Weihrauch, besonders aber solche Dinge, die zu einem der betreffenden Gottheit speziell untergebenen Gebiete gehören. So unterhalten bei den Aegyptern namentlich Thiere die Verbindung, vom Menschen aber erklärt Jamblichus, er sei überall heilig [4]).

Das Opfer, das übrigens nicht allein aus mensch-

1) Ibid. V, 20.
2) Ibid. V, 22.
3) Ibid. V, 21.
4) Ibid. V, 23. 24.

licher Erfindung sondern von den Göttern seinen Ursprung habe [1]), muß ferner, um Gott wohlgefällig zu sein, stets vom Gebete begleitet werden. Häufiges Gebet fördert die Erkenntniß, macht den Geist fähig das Göttliche zu erfassen, gewöhnt ihn an das göttliche Licht, reinigt ihn und verschafft den Umgang mit den Göttern. Das Gebet hat nach Jamblichus also diese drei Eigenschaften, es ist *ἀναγωγικόν* elevans, *τελεσιουργόν* perficiens und *ἀποπληρωτικόν* impletivum, und ebenso gibt es drei Stufen desselben, das Gebet der untersten Stufe sammelt, bewirkt Erkenntniß und Verbindung mit dem Göttlichen, auf der zweiten Stufe bewirkt es die Gemeinschaft und Uebereinstimmung und ruft die Gaben Gottes herab, das Gebet der dritten Stufe endlich ist die unaussprechliche Verbindung mit den Göttern, die *ἄῤῥητος ἕνωσις* selbst [2]). Und in seinem Lobe des Gebetes ist Jamblichus erhaben und schwungvoll.

Daß er die Volksreligion untergraben oder ihr nur im Geringsten zu nahe treten wolle, wird trotzdem, daß er sich zuweilen über sie erhebt, wohl Niemand behaupten; denn er verfällt nach solchen Erhebungen gewöhnlich sofort in das allercrasseste und gemeinste Heidenthum zurück. So wenn er sich sofort über Einzelfragen aus der Lehre vom Opfer verbreitet. So schreibt er im Folgenden vor, die Opfernden dürfen keine Leichname berühren, weil dieses sie unrein macht [3]), und meint, die Seelen der geschlachteten Thiere vermittelten die Verbindung der Dämonen mit den Seelen [4]).

1) Ibid. V, 25.
2) Ibid. V, 26.
3) Ibid. VI, 1. 2.
4) Ibid. VI, 3.

Hier kommt endlich ein schon mehrfach berührter Punkt ausführlicher zur Sprache, die Drohungen nämlich, welche von dem Beschwörer oder Theurgen ausgestoßen wurden. Solche waren: Ich werde den Himmel zerreißen, die Geheimnisse der Isis verrathen, die Glieder des Osiris dem Tryphon hinwerfen und anderes. Was solche Drohungen angeht, belehrt uns Jamblichus, so werden sie erstens nicht gegen die himmlischen Götter, oder auch nur gegen Sonne und Mond ausgestoßen, sondern nur auf die „unvernünftigen Mächte" und die niedern Dämonen wird durch sie eingewirkt [1]). Zweitens drohe der Priester nicht als bloßer Mensch, sondern kraft seiner Vereinigung mit den Göttern, die ihm „durch die Kenntniß der unaussprechlichen Symbole" gewährt wird [2]).

Eine hohe Blüthe des Unsinns aber entfaltet sich wieder in einer hieran angeknüpften allgemeineren Betrachtung. Die Dämonen, heißt es, haben die Wache über die unaussprechlichen Mysterien und weil die Macht des Osiris wohlthätig und keusch bleibt, so bleiben auch die Theile des All's in Ordnung. Das Leben Aller bleibt rein und unverdorben, so lange die verborgenen Schönheiten der Isis nicht in den erscheinenden und sichtbaren Körper herabsteigen. Alles bleibt fest und unbewegt, so lange der Lauf der Sonne nicht gehindert wird, alles bleibt in Ordnung, so lange die in Abydos verborgenen Geheimnisse nicht verrathen werden. Darin besteht die Ordnung der Welt. Die Dämonen nun, die mit der Aufrechterhaltung derselben betraut sind, können es nicht anhören, daß vom Gegentheil auch nur gesprochen wird. Daher die Wirk-

1) Ibid. VI, 5.
2) Ibid. VI, 6.

samkeit der Drohungen. Den Göttern aber kann man nie drohen, weshalb sich der so reine Kult der Chaldäer der Drohungen auch gar nicht bedient, wohl aber der der Aegypter, welche, was der Dämonen ist, oft mit den Symbolen der Götter verwechseln [1]).

Die Belehrungen über die Theologie der Aegypter, wonach der Fragesteller so großes Verlangen an den Tag legte, fallen ziemlich dürftig aus. Wie bekannt hatten die ausländischen Kulte und besonders der ägyptische Isisdienst in Rom ein großes Ansehen erlangt und auch in der Schule, welche in den letzten Zeiten des Heidenthums dessen besondere Stütze wurde, eifrige Pflege gefunden, was um so begreiflicher ist, als viele Neuplatoniker ihrer Herkunft nach Barbaren, besonders Aegypter und Syrer waren. Wenn nun so auch eine religiöse Union stattgefunden hatte, so war doch die ägyptische Religion mit ihrem Thierkultus eine zu fremdartige Erscheinung, als daß sie nicht hätte Gegenstand einer besonderen Nachfrage Seitens des Porphyrius werden müssen.

Die Resultate der apologetischen und harmonistischen Versuche des Jamblichus laufen nun auf Folgendes hinaus. Das Charakteristische der ägyptischen Theologie, sagt er, besteht darin, daß dieselbe die Natur und die Thätigkeiten der Götter nachahmen lehrt und symbolische Bilder mystischer, verborgener und unsichtbarer Dinge zeigt. Da die ägyptischen Priester und Theologen wissen, daß alle höheren Wesen sich freuen, wenn sie in den niederen Aehnlichkeiten mit sich wahrnehmen, so haben sie die symbolische Mystagogie erfunden [2]). Dann geht er gleich an die Erklärung einzelner

1) Ibid. VI, 7.
2) Ibid. VII, 1.

Hauptsymbole. Der Schlamm ist in der ägyptischen Theologie Symbol der Materie mit ihrer hervorbringenden und nährenden Kraft, die Lotosblume Symbol des Geistes und der Gottheit; denn diese stehen eben so über der Materie, wie die Lotosblume über dem Nilschlamm. Die Lotosblume ist kreisrund und auch dem Geiste kommt die Kreisbewegung als die vollkommenste unter allen Bewegungen zu [1]). Den unverständlichen Namen der Götter wird eine mystische Bedeutung beigelegt und Benennungen der Götter, die aus barbarischen Sprachen entnommen sind, würden deßhalb den griechischen vorgezogen, weil die Sprachen einiger frommen Völker, wie der Aegypter und Assyrier den Göttern ganz geheiligt seien [2]). Die Götternamen sind überhaupt nicht von menschlicher Erfindung, sondern entsprechen der Natur und dem Wesen dessen, was durch sie bezeichnet wird. Daher dürfen sie auch nicht verändert oder in andere Sprachen übersetzt werden, wenn sie nicht ihre Kraft verlieren sollen, wie es schon bei manchen Gebeten gegangen ist. Ueberhaupt sind, erklärt Jamblichus, die Griechen zu neuerungssüchtig und ändern immer an solchen Dingen, während die Barbaren ernster und conservativer sind, ein Tadel, der auch auf das Gebiet der Kirchengeschichte übertragen, einige Wahrheit und Richtigkeit behält [3]).

In dieser Partie seines Buches gibt Jamblichus auch verschiedene Notizen über die hermetischen Bücher [4]), worin der Gott Hermes die Grundzüge der ägyptischen Theologie niedergelegt habe, und aus welchen d. h. aus deren grie-

1) Ibid. VII, 2.
2) Ibid. VII, 4.
3) Ibid. VII, 5.
4) Ibid. VIII, c. 1—5.

chischer Uebersetzung auch Jamblichus geschöpft hat [1]). Als Grundlehre derselben nun gibt er an, daß an der Spitze des ganzen Götter- und Weltsystems, als Urwesen der eine Gott stehe, allein Vater, von selbst entstanden und wesenhaft gut (*αὐτόγονος*, *μονοπάτωρ* und *ὄντως ἀγαθός*). Aus ihm strahlt dann sich selbst der zweite Gott aus, dem die Eigenschaften beigelegt werden, daß er sich selbst genügend, sich selbst Vater und Gott der Götter sei (*αὐταρκής*, *αὐτοπάτωρ* und *θεὸς θεῶν*). So steht also hier über der bunten vielfältigen Götterwelt noch ein Gott-Vater und ein Gott-Sohn [2]). Dann folgen als zweite Götterordnung oder Götterserie die ägyptischen Götter: Emeph, Eikton und Amon [3]).

Nach der Lehre des Hermes hat der Mensch zwei Seelen, eine höhere, die frei ist und ihren Ursprung von Gott hat, und eine niedere, welche den Einwirkungen der Welt und der Gestirne, also dem Fatum unterworfen ist [4]). Was das Fatum selbst angeht, so sind die Götter ihm nicht unterworfen, sondern stehen darüber. Darum müssen wir die Götter bitten, daß sie die uns vom Fatum her drohenden Uebel abwenden [5]). Jamblichus beachtet hier nicht, daß er damit das Fatum aufhebt. Das Fatum ist ja das unabwendbare Verhängniß und es ist schon damit negirt, daß er die Götter von demselben emancipirt, geschweige denn erst damit, daß er ihnen noch die Macht

1) Das Nähere über diese Bücher und ihren Gebrauch findet man in meinem Hellenismus und Christenthum. Kap. 9 besonders § 7.

2) Ibid. VIII, 2.

3) Ibid. VIII, 3.

4) Ibid. VIII, 6.

5) Ibid. VIII, 7.

gibt, auch die Menschen vor seinen Einflüssen zu bewahren. Gleich darauf lehrt er aber wieder, es sei alles von ewigen intellectualen Gesetzen abhängig, nach welchen auch die Götter handeln und nicht etwa blos nach Willkür; denn sie seien nicht veränderlich (στρεπτοί). Zu diesen Gesetzen lehre eben die Hierurgie oder Theurgie hindurchdringen und hinaufsteigen [1]). Hier setzt er wiederum ewige, unabänderliche, intellectuale Gesetze, also mit andern Worten doch ein Fatum voraus und widerspricht sich daher, so zu sagen, in einem Athem dreimal.

Somit ist, was Jamblichus als hermetische Lehren oder ägyptische Theologie gibt, äußerlich wenig umfangreich, wie es auch inhaltlich wenig zu bedeuten hat. Doch reicht dies Wenige hin um den Dialog Asclepius einiger Maßen zu ergänzen. Im Uebrigen aber lehrt schon eine oberflächliche Vergleichung des Inhaltes dieses Dialogs, welcher in theologischer Beziehung die einzig bedeutende hermetische Schrift ist, die wir noch haben, daß Jamblichus nicht gerade in dieser Partie allein ägyptische Lehren vorträgt, sondern daß sein ganzes Religionssystem vielfach davon afficirt und durchzogen ist.

Danach bemüht er sich auseinander zu setzen, was der daemon proprius des Menschen ist. Er macht dabei wieder sehr viele Worte wie immer, und sagt viele Dinge, die doch nicht die geringste Aufklärung geben können. Der langen Rede kurzer Sinn möchte ungefähr der sein, daß man sich darunter ein himmlisches alter ego des Menschen, ein Urbild seiner Seele zu denken habe, welches vor dem Menschen existirt und im Himmel wohnt [2]). Damit ist

1) Ibid. VIII, 8.
2) Ibid. IX, 6.

denn auch die Möglichkeit und Statthaftigkeit der Nativitätsstellerei zugegeben.

In einer wissenschaftlichen Theologie, zumal in einer solchen, wie die vorliegende, darf der Abschnitt de vita beata, die Glückseligkeitslehre nicht fehlen. Jamblichus weist nun zuerst den Vorwurf des Porphyrius, daß die ägyptischen Theologen gerade diese Partie ganz vernachlässigt hätten, zurück, freilich ohne faktischen Nachweis des Gegentheils [1]). Wären die Anschuldigungen der Gegner wahr, so würde die Theurgie den Menschen sogar unglücklich machen. Denn sie behaupten, daß sie die Theurgen zur Betrügerei, zur Marktschreierei und zum Haschen nach der Bewunderung und dem Lobe der Menschen verleite. Dies leugnet aber ihr Vertheidiger, indem er sagt: Wenn es unter den Theurgen Betrüger und Marktschreier gebe, so falle das nicht der Theurgie selbst zur Last, in allen Gebieten fänden sich ja schlechte Menschen und die Theurgie und Mantik unterscheide sich auch von der gemeinen Wahrsagerei aus blos natürlichen Zeichen durchaus [2]).

Bezüglich der Sache selbst, ob es noch einen andern Weg zur Glückseligkeit gebe als den Götterdienst, bemerkt Jamblichus, in den Göttern sei das Wesen und die Vollendung aller Güter, die Erkenntniß der Wahrheit aber und der geistigen Wissenschaft bringe den Menschen in Umgang mit den Göttern [3]), doch erst die Mantik theilt ihm von dem göttlichen Leben mit, macht ihn göttlich und aller Güter voll und beglückt den Seher persönlich, wie die Menschheit überhaupt. Die Götter verleihen dem Seher die Seherkraft

1) Ibid. X, 7.
2) Ibid. X, 2. 3.
3) Ibid. X, 1.

immer nur dann, wenn es ihm nützlich und heilsam ist, sonst enthalten sie sie ihm vor [1]). Der Mensch, d. h. der Geist des Menschen befand sich vor seinem Erdenleben in einem rein geistigen und contemplativen Zustande, wo er die Götter anschaute. Darauf wurde er mit der eigentlich menschlichen oder besser gesagt „menschengestaltigen Seele" verbunden und kam dadurch unter das Joch des Fatums. Jetzt muß er suchen sich wieder von allem dem zu befreien, was eben durch die Erkenntniß der Götter geschieht und wozu die Theurgie verhilft. Dies ist für den Menschen gleichsam die Rückkehr zu seinem Vater und zu seinem Ausgange, wovon ihn die körperliche Welt und ihre Ideen immer wieder abzulenken bestrebt sind. Das also, diese Vereinigung mit Gott zu bewirken und zu fördern, das ist eben der Zweck der ägyptischen Anagoge (*τῆς παρ' Αἰγυπτίοις ἱερατικῆς ἀναγωγῆς*) [2]). Und daher wünscht denn auch Jamblichus zum Schluß, daß die Götter ihm und Porphyrius eine immer größere Erkenntniß und eine immer festere Einigung mit sich selbst geben und verleihen und auch ihre beiderseitige Freundschaft immer mehr und mehr befestigen möchten [3]).

So gering der Werth dieser Schrift an und für sich ist und so wenig die Erkenntniß der Wahrheit überhaupt durch dieselbe gefördert werden konnte, so bedeutend ist sie doch in ihrer Art und in historischer Hinsicht. Ueberschreitet der göttliche Jamblichus auf der einen Seite die Grenzen wirklichen Blödsinns hie und da ziemlich stark und ist das Buch auch durch seine schwülstige und schwer verständliche

1) Ibid. X, 4.
2) Ibid. X, 5. 6.
3) Ibid. X, 8.



Ausdrucksweise auch sehr ungenießbar, so hat es doch dadurch Werth, daß ihm Consequenz des Denkens nicht abgesprochen werden kann. Jamblichus ist ein Mann, der selten vor einer Folge oder einem Resultat zurückschreckt und auf dem vom Neupythagoräismus und Neuplatonismus zur Regeneration des Heidenthums angebahnten Wege unbeirrt fortschreitet. Indem er denn so eine spezielle und eingehende Apologie des Götterglaubens mit seinen crassesten Ausgeburten, als Magie, Divination, Idolen und Opfern liefert, zeigt er uns, was derselbe für eine Gestalt annahm, wenn er zur „wissenschaftlichen Theologie" erhoben wurde, und was er in seinem Wesen eigentlich war. Wenn das Heidenthum die Zeit gewesen wäre,

> Da der Dichtung zauberische Hülle
> Sich noch lieblich um die Wahrheit wand,

so war diese Zeit sicher lange verschwunden. Und wenn der Dichter singt, daß die Götter Griechenlands

> Die schöne Welt regieret
> An der Freude leichtem Gängelband,
> Selige Geschlechte noch geführet
> Schöne Wesen aus dem Fabelland,

so gehören solche Phantasien selbst ins Fabelland und sind dabei nicht einmal poetisch.

2.

Das peremtorische Bußedikt des Papstes Zephyrin.

Von Fr. Frank,
Priester der Diözese Würzburg.

Am Anfange des dritten Jahrhunderts der Kirchengeschichte saßen zwei Päpste auf dem Stuhle Petri, die durch die Zeitverhältnisse genöthigt wurden, der Verwaltung der kirchlichen Buße ihre besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Es waren dieß die Päpste Zephyrin und Kallistus. Durch ihr kluges, aber auch zugleich festes und entschlossenes Auftreten in der obersten Leitung der Kirchenbuße haben sie sich einen unvergänglichen Namen in der Geschichte der kirchlichen Bußdisciplin erworben. Sie sind furchtlos und mannhaft einem falschen Rigorismus, der von einem sophistischen Advokaten in Afrika und einem feinen, wissenschaftlich durchgebildeten Presbyter in Rom vertheidigt wurde, gegenüber getreten, und haben durch ihre bezüglichen Erlasse den glänzendsten Beweis dafür geliefert, daß sie es verstanden, die Kirche Gottes zu regieren. Es war damals ein gewaltiges Auf- und Niederwogen der entgegengesetzten Meinungen in der Kirche und die Wellen gingen hoch, auf denen das Schifflein Petri segelte. Aber so sehr man



damals bemüht war, den beiden genannten Steuermännern desselben, Zephyrin und Kallistus, Unkenntniß und Unwissenschaftlichkeit vorzuwerfen, so haben sie trotzdem das ihnen anvertraute Fahrzeug mit kundiger Hand durch alle die brausenden Stürme sicher hindurchgeleitet. Daß sie insbesondere hinsichtlich der so sehr auseinandergehenden Meinungen in der Leitung der kirchlichen Bußdisciplin den einzig richtigen Weg eingeschlagen haben, bezeugt das gleichmäßige Urtheil von anderthalb Jahrtausenden der Kirchengeschichte, indem die von Zephyrin und Kallistus verfochtenen Grundsätze in der Handhabung des Bußwesens durch alle Jahrhunderte der Christenheit hindurch bis auf den heutigen Tag in Geltung geblieben sind. Der eisige Rigorismus ihrer Gegner aber, welche die Sünder, die voll Reue und Zerknirschung um Wiederaufnahme in den Schoos der Kirche flehten, herzlos ihrer Verzweiflung überließen, zerschmolz nach kurzem Bestehen vor den Gluthen der Liebe Christi, deren Feuer in der Kirche zu unterhalten Zephyrin und sein Nachfolger Kallistus damals berufen waren. Papst Zephyrin that dieses insbesondere durch sein bekanntes Bußedict, das von dem montanistischen Tertullian auf das Heftigste und Leidenschaftlichste bekämpft wurde, und zu welchem die spätere Bußverordnung des Papstes Kallistus, gegen welche sich der Presbyter Hippolyt auflehnte, sich nur als eine nähere Erläuterung und Bestätigung verhält.

Wir wollen das Bußedict des Papstes Zephyrin einer erneuten Prüfung unterwerfen und glauben damit um deßwillen keine nutzlose Arbeit zu unternehmen, weil über dasselbe noch immer ein gewisses Dunkel ausgebreitet ist, das uns die Ursache seiner Entstehung, seinen Inhalt und seine

Wirkungen nur unklar erkennen läßt. Wir sind vielleicht im Stande, dieses Dunkel einigermaßen aufzuhellen, und wollen zu diesem Zwecke uns vor Allem die Grundsätze in das Gedächtniß zurückrufen, welche in der Verwaltung der Buße vor und nach der Zeit des Papstes Zephyrin in der ganzen Kirche, hauptsächlich aber in der römischen und afrikanischen, in Geltung waren.

Schon gleich an der Wiege der Kirche scheint man die Buße der Christen in eine geheime und öffentliche geschieden zu haben. Die geheime oder Privatbuße leiteten die Priester, die Verwaltung der öffentlichen Kirchenbuße hatte sich der Bischof vorbehalten. Auf diese Scheidung deutet schon einestheils der Umstand hin, daß im Allgemeinen nur drei Vergehen von dem christlichen Alterthum der öffentlichen Kirchenbuße unterworfen wurden, anderntheils wird eine solche Trennung in eine geheime Privatbuße und öffentliche Kirchenbuße bereits von Origenes in seinen Schriften [1]) als eine zu seiner Zeit bestehende Einrichtung vorausgesetzt. Diese Thatsache wird nicht blos von der katholischen sondern auch von der unbefangenen protestantischen Geschichtforschung zugestanden [2]).

Die drei Vergehen, welche das Alterthum der öffentlichen Kirchenbuße unterworfen hatte, waren der Abfall vom Glauben, die Unzucht und der Mord in ihren verschiedenen Erscheinungsformen. Wenn auch einzelne Väter oder kirchliche Schriftsteller des Alterthums noch andere Sünden zu diesen drei sogenannten Kapital- oder canonischen Vergehen hinzurechnen, so lassen sich dieselben doch

1) Hom. II. in Ps. 37.

2) Erlanger Zeitschrift für Protestantismus und Kirche. Neue Folge. 43. Band. 1862.

immer als Unterarten von einem dieser drei Vergehen nachweisen.

Befragen wir nun die schriftlichen Denkmäler aus den ersten drei Jahrhunderten der Kirche, so werden wir in denselben gemeinsam den Grundsatz ausgesprochen finden, daß keinem aus der Reihe der drei Kapitalvergehen die Zulassung zur öffentlichen Kirchenbuße und die Wiederaufnahme in den Schoos der Kirche zu versagen sei. Diese Thatsache wird von den drei ersten Jahrhunderten so laut verkündet und so fest verbürgt, daß an der Gewißheit derselben kein begründeter Zweifel erhoben werden kann.

Daß die Unzuchtsünde, in einer ihrer schändlichsten Formen, in der apostolischen Zeit nicht von der Buße ausgeschlossen war, bezeugen uns die Korintherbriefe. Im ersten wird bekanntlich ein Blutschänder dem Satan zum Untergange des Fleisches übergeben, damit der Geist am Tage des Herrn gerettet sei, und im zweiten Briefe wird der büßende Sünder vom Apostel bereits wieder zur Kirchengemeinschaft aufgenommen. Unter dieser Uebergabe an den Satan verstehen aber die meisten Schriftausleger des Alterthums eine Verurtheilung zu strenger Buße, wie dieß Morinus durch eine Zusammenstellung der bezüglichen Aussprüche derselben weitschichtig nachgewiesen hat [1]).

Auch die Sünde des Mordes wurde nicht für so groß gehalten, daß derjenige Christ, der sich dieser Sünde schuldig gemacht hatte, durch die Buße nicht wieder Vergebung derselben hätte erlangen können. Zum Zeugnisse dieser Wahrheit dient uns eine Geschichte aus dem Leben des Jüngers der Liebe, die Eusebius erzählt und die zu jener Zeit in

1) Comment. hist. de Admin. Sacr. Poenit. lib. VI. c. 11.

Aller Munde war. Der Apostel Johannes nahm nämlich einen Jüngling, der sich mit Mord und anderen Sünden befleckt hatte, nach einer Buße von etlichen Wochen wieder zur Kirchengemeinschaft auf [1]).

In dieser Verfahrungsweise der genannten zwei Apostel sahen die Kirchenvorsteher der ersten Jahrhunderte den Weg vorgezeichnet, den sie in Feststellung der Bußpraxis einzuschlagen hatten.

Und so nimmt denn auch der römische Papst Clemens in seinem Briefe an die Korinther, wenn er von der Buße redet, keine Sünde von der Vergebung aus. „Wir wollen zurückgehen — sagt er — auf alle Weltalter und lernen, daß in jeglichem Geschlechte der Herr denjenigen Gelegenheit zur Buße gegeben hat, die sich zu ihm bekehren wollten" [2]).

Auch der uralte Hirte des Hermas lehrt, daß zu seiner Zeit allen Vergehen ohne Ausnahme Buße und Wiederaufnahme gestattet war. Weder Unzucht noch Götzendienst waren davon ausgeschlossen. Doch scheinen damals schon montanistische Ansichten laut geworden zu sein, denn Hermas spricht von Lehrern, die blos von einer einmaligen Buße, als welche sie die Taufe hinstellten, wissen wollten. Und Hermas ist für seine Person ganz damit einverstanden, wenn die Kirchenvorsteher eine solche Verschärfung der Bußdisciplin in späteren Zeiten eintreten lassen. Für die damalige Zeit jedoch will er die seitherige milde Disciplin, die allen Sünden ohne Ausnahme nach der Taufe eine nochmalige Buße gestattete, nicht beseitigt wissen [3]).

1) Euseb. h. e. II. 17.

2) ep. I. ad Cor. c. VII. VIII; v. Hefele Patr. ap. opp. p. 62 sqq.

3) Mand. IV. 1; Vis. III. 2.

Wie die Kirchengemeinde von Korinth das oben bezogene Schreiben des Papstes Clemens aufgefaßt und befolgt hat, läßt uns ein anderes Schreiben erkennen, welches der Bischof Dionysius, der auf dem Bischofsstuhle von Korinth saß, als Papst Soter (168—177) den päpstlichen Stuhl zu Rom inne hatte, an die Kirchen in Pontus, zunächst an jene in Amastris, gerichtet hat. Dionysius schreibt ihnen nämlich, sie sollten Alle, welche irgendwie abtrünnig oder häretisch geworden waren, oder irgend welches Vergehen begangen hatten, wenn sie zur Kirche sich zurückwendeten, wieder aufnehmen [1]).

In ähnlicher Weise werden wir auch durch Irenäus, den Bischof von Lyon, belehrt, daß man zu seiner Zeit selbst die schwersten Vergehen von Buße und Vergebung nicht ausgenommen hat. Er erzählt uns nämlich, daß einige Frauen, welche, von einem gewissen Ketzer und Zauberer Markus verführt, vom wahren Glauben abgefallen waren und sich schwerer Fleischessünden schuldig gemacht hatten, reuevoll zur Kirche wieder zurückkehrten, während andere Frauen, die derselben Vergehen schuldig waren, von falscher Scham überwältigt dieß zu thun unterließen und ebendadurch zu Grunde gingen. Auch wissen wir durch denselben Irenäus, daß Valentinian, Cerdon und anderen Abtrünnigen die Wiederzulassung zur Kirchengemeinschaft nicht verweigert wurde [2]).

Daß in der römischen Kirche dieselbe Praxis herrschend war, bezeugt uns nicht blos die zuletzt genannte Nachricht sowie der Umstand, daß der Hirte des Hermas daselbst in

---

1) Euseb. h. e. IV. 23.
2) Cont. haer. I. 13; III. 4.

vorzüglichem Ansehen stand, sondern auch das Verfahren des Papstes Zephyrin selbst, welcher den vom Glauben zur Irrlehre abgefallenen Bischof Natalius nach reumüthiger Buße zur Kirchengemeinschaft wieder zuließ. Mit der römischen ging aber die afrikanische Kirche, welche Glauben und Disciplin von ihr erhielt, vor und nach Tertullian Hand in Hand. Nur Tertullian und später Novatus riefen in Sachen der Buße vorübergehende Verwirrungen hervor.

Wenn wir nun durch Clemens [1]) und Origenes [2]) erfahren, daß auch in der alexandrinischen Kirche kein Vergehen von Buße und Vergebung ausgeschlossen war, so werden wir wohl unmöglich einen anderen Schluß machen können, als daß dieß in den ersten Jahrhunderten die Gesammtpraxis der ganzen Kirche war, und daß die apostolischen Canonen [3]) und Constitutionen [4]), welche es unter Strafandrohung als Gebot aussprechen, jedes auch das schwerste Vergehen zur Buße zuzulassen, keineswegs eine neue Praxis einführen wollen, sondern nur eine Bestätigung und Bekräftigung der Bußdisciplin sind, wie sie in den ersten drei Jahrhunderten von den einzelnen Kirchenvorstehern, wenigstens der vorzüglicheren Kirchen des Morgen- und Abendlandes, in diesem Punkte geübt wurde.

Wir glauben kaum, daß bis hierher unsere Erörterungen von einem Alterthumsforscher bestritten werden dürften.

Nun kommt jedoch das Bußedict des Papstes Zephyrin,

1) Strom. 2.
2) Hom. III. XV. in Levit. etc.
3) Can. 52.
4) II. 12. 13. 14.

welches verordnet, daß auch die Unzüchtigen zur Kirchenbuße und nach Vollendung derselben zur Kirchengemeinschaft wieder aufzunehmen seien, und aus dieser Verordnung, vorzüglich aber aus der Art und Weise, wie sie von dem Montanisten Tertullian angestritten und zu widerlegen gesucht wird, scheint nun mit einem Male auf das Klarste hervorzugehen, daß man zur Zeit, ehevor dieses Edict erlassen wurde, die Unzüchtigen zur Kirchenbuße nicht zuließ, und daß auch nach Erlassung dieses Edicts hinsichtlich der Mörder und Abgefallenen die nämliche strenge Praxis der Nichtzulassung zur Buße noch ferner eingehalten wurde. Der Papst sagt nämlich in seinem Bußedicte ausdrücklich, daß er auch die Unzüchtigen zur Gemeinschaft wieder zulasse, und darauf hin macht ihm Tertullian den Vorwurf, er sei inconsequent; denn wenn er die Unzüchtigen wieder zulasse, so müsse er folgerichtig auch den zwei anderen Kapitalvergehen des Abfalls vom Glauben und des Mordes dieselbe Vergünstigung zugestehen. Scheint in diesen Worten Tertullians nicht der sonnenklare Beweis zu liegen, daß zum Wenigsten in der römischen und afrikanischen Kirche die drei Kapitalvergehen bis zur Erlassung des päpstlichen Bußedictes durch Zephyrin von der Zulassung zur Kirchenbuße und der Wiederaufnahme in die Kirche ausgeschlossen waren? Es scheint wirklich so, und manche Alterthumsforscher und Schriftsteller über die Kirchenbuße haben sich in der That durch diesen Streit Tertullians gegen das beregte Bußedict zu der Annahme verleiten lassen, unter Papst Zephyrin sei zum ersten Male in der seitherigen strengen Praxis eine theilweise Milderung eingeführt worden.

So meint Sirmond, dem auch andere Gelehrten folgen, in seiner Geschichte der öffentlichen Buße, in den ersten

drei Jahrhunderten der Kirche sei man so strenge gewesen, daß man den drei Kapitalverbrechen nicht erst nach langjähriger harter Buße, sondern überhaupt gar keine Nachlassung gewährt habe. Erst unter Papst Zephyrin habe man von dieser Strenge etwas nachgelassen und die Unzüchtigen wieder aufgenommen, und zwar sei dieß aus einer gewissen Noth geschehen, weil die Zahl der Gefallenen größer geworden sei.

Da jedoch auf der anderen Seite so viele und deutliche Beweise vorhanden sind, daß in den ersten drei Jahrhunderten alle Vergehen zur Kirchenbuße zugelassen wurden, und da ferner in dem fraglichen Bußedicte Zephyrin's selbst Anhaltspunkte für das Bestehen dieser Praxis gegeben sind, so ist das Dunkel, welches auf diesem Edicte liegt, noch bis auf den heutigen Tag nicht aufgehellt, und in Folge dessen gehen auch noch immer die Ansichten der Forscher über verhältnißmäßige Milde oder Strenge der alten Kirche nach völlig entgegengesetzten Richtungen auseinander.

Wir wollen nun das ofterwähnte Edict des Papstes Zephyrin einer erneuten Untersuchung unterziehen und unsere Ansicht über dasselbe, die von den seither bekannt gewordenen Ansichten sachverständiger Männer etwas abweicht, zwar schüchtern aber doch mit dem Bewußtsein einer gewissen Berechtigung, welche die Frucht einer unbefangenen und redlichen Forschung ist, dem Urtheile der Gelehrten unterbreiten.

Leider ist es sehr zu bedauern, daß wir den reinen und vollständigen Text des päpstlichen Bußedictes nicht mehr besitzen und uns mit den Stellen begnügen müssen, die Tertullian in seiner Schrift „von der Keuschheit" aus demselben anführt. Doch sind die daselbst gegebenen Anhalts-

punkte hinreichend, um daraus den Hauptinhalt des fraglichen Edictes zu erschließen.

Tertullian nennt das Bußedict Zephyrin's ein peremptorisches, das sonach unbedingten Gehorsam forderte und jede Widerrede ausschloß. „Ich höre — schreibt Tertullian — es sei ein Edict und zwar ein peremptorisches erschienen; der Oberpriester nämlich, das heißt: der Bischof der Bischöfe, hat verordnet: Ich erlasse auch die Sünden des Ehebruchs und der Unzucht denjenigen, welche die Buße dafür vollendet haben." [1]) — Wenn es nun allerdings klar ist, daß Tertullian mit diesen Worten den Papst verhöhnen will, so können wir aus denselben doch immerhin auf die Art schließen, wie Zephyrin's Dekret abgefaßt war. Es enthielt offenbar nicht blos einen Rath, welchen der Bischof von Rom in wohlwollender Absicht anderen Bischöfen ertheilte, so daß dieselben nach ihrem Belieben davon Gebrauch machen oder es auch unterlassen konnten, sondern es muß eine kategorische Forderung enthalten haben, die den afrikanischen Advokaten zur Widersetzung reizte.

Worin diese Forderung bestand, haben wir bereits gesagt. Es war der Befehl, auch diejenigen, die sich einer Unzuchtsünde schuldig gemacht hatten, zur Uebernahme der Kirchenbuße zuzulassen. Suchen wir uns nun nach den Andeutungen, die Tertullian gibt, noch einen weiteren Blick in das Zephyrin'sche Bußedict zu verschaffen. Seine obengenannte Forderung scheint der Papst zuvörderst durch einen allgemeinen Hinblick auf Gottes Barmherzigkeit be-

---

1) Lib. de pudic. c. 1. Audio edictum esse propositum et quidem peremptorium; Pontifex scilicet maximus, quod est Episcopus Episcoporum edixit: Ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto.

gründet zu haben, die nicht den Tod des Sünders, sondern Buße und Bekehrung wolle. Dann führte er Stellen und Beispiele aus den Schriften des Alten und Neuen Testamentes an, aus denen hervorgeht, daß Gott auch den schwersten Sündern Verzeihung angedeihen läßt. Aus dem Neuen Testamente waren es besonders die Parabeln vom verlorenen Schaf, von der verlorenen Drachme und vom verlorenen Sohn, auf welche sich Zephyrin berief. Auch auf den Apostel Johannes wies er hin, welcher lehrt, daß uns das Blut Christi von allen Sünden reinigt, und auf den Apostel Paulus, der einen Blutschänder zu Korinth in die kirchliche Gemeinschaft wieder aufnahm. Nebst den Aposteln führte Zephyrin dann auch den Hirten des Hermas zum Belege dafür an, daß die älteste Kirche selbst die schwersten Sünder zur Buße und Vergebung zuließ. Daß aber die Kirche überhaupt die Gewalt habe, die Sünden zu vergeben, ist nach Zephyrin in der Uebertragung der Schlüsselgewalt an Petrus ausgesprochen. So weit läßt sich aus Tertullians Entgegnung der Inhalt der dogmatischen Begründung ersehen, die Papst Zephyrin seinem Bußedict beigegeben hatte.

Der genannten Forderung des Edictes tritt nun Tertullian in folgender Weise gegenüber. Er zeigt zuerst, wie der Unzucht ihr passender Platz zwischen dem Götzendienste und dem Morde als Nachfolgerin des ersten und Vorläuferin des zweiten angewiesen ist, daß sie sonach das nämliche oder ein noch größeres Recht auf die gleiche Bestrafung mit den zwei anderen Vergehen hat. Dann richtet er die Worte an den Papst: „Was beginnst du, weichste und zarteste Disciplin? Entweder mußt du allen diese Vergünstigung gewähren: denn selig sind ja die Sanftmüthigen, oder wenn nicht allen, mußt du zu uns herübertreten. Den

Götzendienst und Mord verurtheilst du ein für allemal, den Unzüchtigen in der Mitte aber nimmst du davon aus" [1]). Nachdem er sodann die Beweise des Papstes aus dem Alten Testamente abgewiesen, die aus dem Neuen Testament genommenen in seiner Weise entkräftet hat, zieht er im letzten Kapitel seiner Streitschrift aus dem Gesagten noch einmal den Schluß: „Welche Autorität, welcher Grund dem Ehebrecher und Unzüchtigen den kirchlichen Frieden wiedergibt, wird ebenso auch dem Götzendiener und Mörder, wenn sie Buße thun, zu Hilfe kommen müssen" [2]).

Sehen wir nun, welchen Weg einzelne Alterthumsforscher eingeschlagen haben, um den auf den ersten Anblick unlösbar scheinenden Widerspruch zu beseitigen, in welchem das Bußedict Zephyrins mit der gesammtkirchlichen, in mannigfachen Schriftwerken ausgesprochenen Praxis steht, gemäß der man in der Zeit vor Zephyrins Edict nicht blos den Unzüchtigen, sondern überhaupt allen auch den schwersten Vergehen Buße und Verzeihung gestattete. Mit der Meinung des Morinus, des gelehrten und fleißigen Mitgliedes des französischen Oratoriums, wollen wir den Anfang machen. Dieser große Gelehrte, dessen unermüdlichem Eifer wir ein großes Werk über die Geschichte der kirchlichen Bußdisciplin verdanken [3]), das auch für spätere Forscher und Schriftsteller über diesen Gegenstand immer von großem Werthe bleiben wird, tritt für die Ansicht ein, daß durch Zephyrins Bußedict die gesammtkirchliche Praxis, die alle Vergehen zur Buße zuließ, nicht geläugnet werde. Zur

1) de pud. c. 5.
2) c. ult. eod. loc.
3) Der schon oben angezogene historische Commentar über die kirchliche Bußdisciplin.

Begründung dieser Ansicht bringt er im Allgemeinen folgende Gründe vor [1]).

Es ist eine Thatsache, die nicht blos von der täglichen Erfahrung, sondern von der Erfahrung aller Jahrhunderte beglaubigt wird, daß alle Häretiker miteinander in der Gewohnheit übereinstimmen, die Lehre und Praxis der Kirche zu entstellen, damit sie dieselben in dieser Entstellung um so leichter und kräftiger bekämpfen können. So macht es Tertullian hier mit der Bußpraxis, welche die römische Kirche den Kapitalvergehen gegenüber übte. Er stellt die lügenhafte Behauptung auf, sie gestatte blos den Unzüchtigen die Buße und Verzeihung, während sie die anderen Kapitalvergehen davon ausschließe, obgleich doch die römische Kirche alle Vergehen ohne Ausnahme zur Buße und Verzeihung zuließ. Wie sehr es dem Montanisten Tertullian darum zu thun ist, die Praxis der Kirche zu verdrehen, geht in augenscheinlichster Weise aus der Art hervor, wie er den Einfluß der Martyrer auf die Kirchenbuße darstellt. Jedermann wußte, daß die Martyrer Fürsprache beim Bischofe für gewisse Büßer einlegten und für dieselben um eine Beschleunigung der Wiederaufnahme baten, und doch wagt Tertullian zu sagen, der Papst theile den Martyrern die Vollmacht der Sündenvergebung mit.

Ein anderer Grund, daß die römische oder vielmehr die ganze Kirche kein Vergehen von der Kirchenbuße ausschloß, liegt nach Morinus in dem eigenen Bekenntnisse Tertullians, in welchem er gesteht, daß er früher als Katholik eine andere Ansicht in diesem Punkte gehabt, dieselbe jedoch später geändert habe. In dieser Hinsicht er-

1) c. l. IX, 20. p. 673 sqq.

warte er darum auch Vorwürfe von Seite der Katholiken. Worin bestand aber diese Aenderung seiner Ansicht? Als Katholik lehrte er, daß allen Vergehen Verzeihung zu gewähren sei, in seiner Schrift „von der Keuschheit" hingegen, die seinen Abfall zum Montanismus rechtfertigen soll, theilt er die Vergehen in solche ein, die nachgelassen werden können, und in solche, die von Seiten der Kirche unerläßlich sind. So lange also Tertullian der katholischen Kirche angehörte, war es nach seinem eigenen Geständnisse Lehre und Praxis derselben, alle Vergehen ohne Ausnahme seien zur Buße und Vergebung zuzulassen.

Damit stimmen denn auch die Schriften überein, die Tertullian als Mitglied der katholischen Kirche geschrieben hat. In seinem Buche „von der Buße" fordert er zur Buße für alle Vergehen ohne Ausnahme auf und verheißt den Büßern als Lohn ihrer Buße die Verzeihung. Dieß thut er im vierten Kapitel dieses Buches. Wollte man aber einwenden und sagen, Tertullian habe hier die Buße, insoferne sie als Tugend betrachtet wird, im Auge, so wollen wir das gelten lassen, bringen aber eine Stelle aus dem achten Kapitel des nämlichen Buches, wo er anerkannt von der Kirchenbuße spricht. Und auch hier fordert er zur Buße für die schwersten Vergehen auf und sagt, daß selbst Unzucht und götzendienerische Handlungen nachgelassen werden. „Du hast gesündigt — sagt Tertullian — aber du kannst noch Vergebung erlangen; du hast Einen, dem du genug thun kannst, und zwar einen Gütigen. Zweifelst du daran, dann schlage auf, was der Geist den Kirchen zuruft: die verlorene Liebe hält er den Ephesiern vor, Unzucht und Genuß von Götzenspeisen macht er den Thyatirenern zum Vorwurf, die Sarder klagt er an, daß ihre

Werke nicht vollwichtig sind, die Pergamener tadelt er, daß sie Verkehrtes lehren ... und dennoch ermahnt er Alle zur Buße, und zwar unter Drohungen. Er würde aber Demjenigen, der keine Buße thut, nicht drohen, wenn er dem Büßenden nicht verzeihen würde."

Ja selbst in seiner eigenen Streitschrift gegen Zephyrins Edikt ist von Tertullian, der sich dabei selbst auf einmal ganz vergessen zu haben scheint, der klarste Beweis geliefert worden, daß die katholische Kirche alle Sünden zur Buße und Verzeihung aufgenommen hat. Tertullian sagt nämlich, er wolle einen Einwurf besprechen, der den Montanisten von den Katholiken gemacht werde. Bekanntlich legten die Montanisten für schwere Vergehen Buße auf, gaben jedoch den Büßern keine Nachlassung, sondern hießen sie dieselbe von Gott erbitten. Den deßfallsigen Einwurf der Katholiken führt Tertullian in folgenden Worten vor: „Wenn nämlich — sagen sie — eine Buße der Nachlassung entbehrt, dann ist sie durchaus gar nicht zu übernehmen; denn nichts darf man fruchtlos thun. Fruchtlos wird aber die Buße übernommen, wenn sie der Nachlassung entbehrt. Es soll aber für Alles die Buße übernommen werden; also muß auch jede die Nachlassung erhalten, damit sie nicht fruchtlos übernommen wird. ... Mit Recht machen sie diese Einwendung, weil sie die Frucht auch dieser Buße — nämlich die Nachlassung — in ihrer Gewalt sich angemaßt haben" [1]).

---

1) c. 3. de pud. Si enim, inquiunt, aliqua Poenitentia caret venia, jam nec in totum agenda tibi est: Nihil enim agendum est frustra. Porro frustra agetur Poenitentia, si caret venia. Omnis autem Poenitentia agenda est, ergo omnis veniam consequatur, ne frustra agatur ... Merito ita opponunt, quoniam hujus [quoque Poenitentiae fructum, idest, veniam, in sua potestate usurpaverunt.

In diesen Worten sieht Morinus drei Wahrheiten ausgesprochen. Erstlich ist für alle Vergehen ohne Ausnahme, für die läßlichen und für die von den Montanisten als unerläßlich bezeichneten, bei Katholiken und Montanisten die Buße zu übernehmen. Nach der Lehre der Katholiken muß aber ferner einer jeden Buße auch die Nachlassung gegeben werden. Und zum Dritten ist die Gewährung dieser Nachlassung der Gewalt der Kirche anvertraut. „Kaum konnte es, sagt Morinus, mit irgend welchen Worten klarer und deutlicher gelehrt werden, daß nach der katholischen Praxis für alle Vergehen die Buße übernommen und nach Vollendung derselben dem Büßer von der Kirche die Nachlassung gewährt wurde."

Sehr klar weisen auch die von Zephyrin gebrauchten Argumente auf die Praxis der Kirche hin, daß allen Sünden Buße und Vergebung gestattet war, denn die Stellen aus den heil. Schriften, die Parabeln und Aussprüche des Herrn, das Wort des Apostels Johannes: „Sein Blut reinigt uns von jeder Sünde", sind ganz allgemein und erstrecken sich auf alle Vergehen ohne Ausnahme. Dasselbe müssen wir auch von dem Hirten des Hermas sagen, den Zephyrin zum Beweise für die kirchliche Praxis anrief, da derselbe ebenfalls kein Vergehen von Buße und Vergebung ausschließt.

Dieß sind im Wesentlichen die Gründe, durch welche Morinus überzeugt wurde, daß die kirchliche Praxis trotz Tertullians Schrift von der Keuschheit keinem Vergehen Buße und Lossprechung versagt habe.

Wir theilen diese Ueberzeugung vollständig nach der Richtung hin, daß dieß wirklich zu jener Zeit, wie auch vorher schon, die gesammtkirchliche Praxis war, aber wir

bekennen auf der anderen Seite eben so offen und freimüthig, daß Morinus uns nicht im Entferntesten das Dunkel aufgehellt hat, welches noch immer über dem Widerspruche liegt, in welchem Zephyrins Edict nach der Darstellung Tertullians zu dieser Praxis steht. Wohl ließ die Kirche alle Vergehen zur Buße zu, aber doch spricht Zephyrins Edict nur von dem Einen Kapitalvergehen der Unzucht, welchem die Uebernahme der Buße zu gestatten sei! Wie ist es möglich, wenn Zephyrin alle canonischen Vergehen erließ, daß Tertullian ihm die Alternative stellen kann, er müsse entweder alle oder keines nachlassen? Morinus sagt zwar, um diesen Widerspruch zu beseitigen, daß Tertullian gelogen und die Praxis der Kirche entstellt habe. Allein wir bezweifeln sehr, ob der Gelehrte irgend Jemand, der die fragliche Streitschrift Tertullians gelesen hat, zum Anhänger seiner Meinung machen wird. Die ganze Kirche würde sich gegen Tertullian erhoben haben, wenn er dem Papste lügnerischer Weise den Vorwurf gemacht hätte, er lasse die Unzüchtigen zur Buße zu, den Abgefallenen und Mördern aber verweigere er dieselbe, während er doch in der That keines dieser Vergehen von der Buße ausgeschlossen hätte. Eine solche Frechheit trauen wir dem heißblütigen Afrikaner denn doch nicht zu.

Es scheint, daß man von Morinus bis auf den Verfasser der Denkwürdigkeiten keinen neuen Versuch gemacht hat, um ein helleres Licht auf den in Frage stehenden Streit Tertullians mit Zephyrin zu werfen. Denn Binterim steht mit seiner Erklärung desselben noch ganz auf dem Standpunkte des französischen Gelehrten. Hören wir, wie sich der deutsche Gelehrte hierüber ausspricht! „Papst

Zephyrin — sagt Binterim [1]) — dem Tertullian eine allzugroße Gelindigkeit — molissima disciplina — wegen der Aufnahme der Ehebrecher vorrücket, erklärte in dem Antwortschreiben auf die Fragen der afrikanischen Bischöfe die Praxis der römischen Kirche, die nicht neu, sondern so alt wie die Kirche selbst war, und nicht nur den Unzüchtigen und Ehebrechern, sondern auch den Apostaten und Mördern die Thüre zur Buße allzeit eröffnet hat. Würde Tertullian es wohl verschwiegen haben, wenn Zephyrins Vorgänger eine andere, strengere Disciplin befolgt, und allen großen Verbrechern, den Götzendienern, den Ehebrechern und Mördern die Aufnahme unter die öffentlichen Büßer verweigert hätten? Der kluge Montanist übergeht dieses, und hält sich nur an die Gegenwart. Er nennt die Observanz der katholischen Kirche molissima et humanissima disciplina, ohne zu beweisen, daß die Vorzeit strenger war, und nimmt etwas als unbezweifelt wahr an, nämlich, daß Götzendienern und Mördern die Aufnahme versagt werde, was doch offenbar falsch war.

Diese Erklärung Binterims halten wir für ebenso unbefriedigend wie jene des Morinus. Während Morinus annimmt, Tertullian habe gelogen, als er dem Papste den Vorwurf machte, daß er Götzendienern und Mördern die Aufnahme versage, dagegen sie den Unzüchtigen gestatte: sagt Binterim, Tertullian habe mit diesem Vorwurf Etwas als unbezweifelt wahr angenommen, was doch offenbar falsch war. Eine solche Bekämpfung des päpstlichen Bußedictes aber, die sich auf eine von der ganzen Kirche sofort erkannte Lüge gestützt hätte, ließe sich von Tertullian schwer

1) Denkwürdigkeiten :c. V. 2. p. 263.

begreifen. Doch darin stimmen wir Binterim bei, daß Tertullian es gewiß nicht verschwiegen hätte, wenn Zephyrins Vorgänger eine strengere Praxis eingehalten und den Kapitalvergehen ebenso, wie es jetzt die Montanisten thaten, insgesammt die Buße und Lossprechung verweigert hätten.

Eine neue von den vorhergehenden verschiedene Erklärung der vorliegenden Streitfrage haben wir Herrn Prof. Hagemann in Hildesheim zu verdanken. Dieser Gelehrte gibt uns in seinem schätzbaren Werke über die römische Kirche und ihren Einfluß auf Disciplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten, wo er von den praktischen Fragen des dritten Jahrhunderts spricht, zuerst eine Schilderung der Bußpraxis, wie sie nach dem Hirten des Hermas beschaffen war. Zu Rom wurden damals alle Vergehen zur Buße und Kirchengemeinschaft wieder aufgenommen. „Und diese Sündenvergebung war, wie wir aus Mand. IV. 1. ersehen, eine ganz allgemeine, die sich auf die schwersten Verbrechen, selbst auf Ehebruch und Idololatrie erstreckte" [1]. „Für die Zukunft aber — fährt dann Herr Hagemann fort — glaubte man strenger verfahren zu müssen, und zwar, wie uns der Hirte ebenfalls sagt, aus Rücksicht auf die, welche jetzt erst gläubig werden, oder erst in Zukunft noch den Glauben annehmen werden. Man darf ihnen, heißt es Mand. IV. 3., keinen Anlaß, keine Handhabe (zur Sünde) bieten durch die Aussicht auf Verzeihung."

„Diese strengere Disciplin bestand in Rom, bis der Ausbruch einer neuen Verfolgung unter Septimius Severus (202) den eben zum Pontificate gelangten Zephyrinus zu

1) Die römische Kirche und ihr Einfluß rc. p. 53 u. ff.



einer Milderung in der früheren Weise bewog. Wie beim Beginn der Verfolgung unter Marc. Aurelius zur Zeit des Hermas, so wurde auch jetzt eine Nachlassung auch der schwersten Sünden gewährt. Zephyrinus erließ sein Bußedict, worin sich nach Tertullian wirklich die Stelle fand: Ich erlasse die Sünden des Ehebruchs wie der Hurerei Solchen, welche die Buße (Bußzeit) bestanden haben. (De pudic. c. 1.) Hier wie dort wird der Grund derselbe gewesen sein. Man wollte den schweren Sündern, die wahren Bußgeist zeigten, die künftigen Kämpfe erleichtern und sie nicht durch übergroße Strenge ganz untergehen lassen. Aber dießmal ging die Nachsicht des Papstes nicht so weit, wie das erste Mal. Götzendienst und Mord waren ausgenommen, was Tertullian ausdrücklich demselben als Inconsequenz vorwirft" [1]).

„Warum der Papst den mit diesen Sünden Befleckten die Verzeihung verweigerte, gibt er nicht an. Sollte er es nicht vielleicht aus Rücksicht auf seine rigoristischen Gegner gethan haben, um sie einigermaßen zufrieden zu stellen? Er verstand sich zu dieser äußersten Concession, die aber dafür von seinen Gegnern als Schwäche und Halbheit verhöhnt wurde. Unter allen Umständen hatte er einen kirchlichen Grundsatz, den Grundsatz der uneingeschränkten Sündenvergebung, dabei nicht verläugnet" [2]).

„Entweder hörten die äußeren Gründe, welche Zephyrinus zu seiner theilweisen Strenge bewogen hatten, nachher auf, oder es zeigte sich bald, daß er mit dem Zugeständniß dieser seiner theilweisen Strenge vergebens seine Gegner

---

1) Hagemann a. a. O. S. 54.
2) Ebendas. 58.

zu versöhnen gesucht hatte, — sein Nachfolger, der kräftige, entschlossene, verständige Kallistus bekannte sich offen zu dem Grundsatze einer unbeschränkten Sündenvergebung" [1]).

Das Neue und von den Ansichten des Morinus und Binterim Verschiedene, was in diesen Erklärungen Hagemanns liegt, besteht darin, daß dieser Gelehrte glaubt, die römische Kirche habe zu Zephyrins Zeiten wirklich eine solche Bußpraxis geübt, wie sie von Tertullian bekämpft wird, indem den Unzüchtigen Buße und Vergebung gestattet wurde, die Götzendiener und Mörder aber davon ausgeschlossen blieben. In der vorhergehenden Zeit sei die Bußpraxis der Kirche noch strenger gewesen, indem man gar kein canonisches Vergehen zur Buße und Vergebung zuließ. In noch früherer Zeit jedoch habe man alle Vergehen zur Buße und Wiederaufnahme in die Kirche zugelassen.

Gewichtige Gründe zwingen uns, auch dieser Ansicht unsere Zustimmung zu versagen.

Nirgends finden wir in der ganzen Kirchengeschichte die geringste Andeutung, daß ein Papst es unternommen habe, die Bußpraxis in der von Hagemann nach dem Hirten des Hermas angegebenen Weise umzuändern. Wir finden keine Spur einer Nachricht, durch die uns angedeutet wäre, daß zu irgend einer Zeit, die zwischen der Abfassung des Hirten und dem Regierungsantritt des Papstes Zephyrin liegt, die frühere milde Praxis aufgehoben und eine strengere, welche den Kapitalvergehen die Thüre der Buße verschloß, eingeführt worden wäre. Es scheint uns aber eine reine Unmöglichkeit, daß ein Papst

1) Ebendas.

die schweren Vergehen, im Gegensatze zur seitherigen Praxis, plötzlich von Buße und Lossprechung ausschließen konnte, ohne daß man von vielen Seiten Einsprache gegen eine so tiefgreifende die ganze Bußdisciplin umgestaltende Aenderung erhoben hätte. Eine solche plötzliche und wichtige Aenderung hätte in jedem Fall Kämpfe hervorgerufen, so zahlreich und schwer, daß sie unmöglich der Vergessenheit hätten anheimfallen und die Kirchengeschichte mit Stillschweigen darüber hätte hinweggehen können. Der Montanismus führte zum ersten Male diese harte Bußpraxis ein, indem er den drei Kapitalvergehen Buße und Lossprechung verweigerte, und in welche Aufregung versetzte er damals die ganze Kirche! Und später, als nach der Decischen Verfolgung die Bischöfe blos den Beschluß faßten, die Buße der vom Glauben Abgefallenen etwas zu verschärfen, keineswegs aber die Gefallenen ganz von der Kirchenbuße und der Wiederaufnahme in den Schoos der Kirche auszuschließen, wie sehr mußten da die Bischöfe sich bemühen, um die Unruhen zu dämpfen, die deßhalb unter den Gefallenen entstanden waren! Es ist unmöglich, wir wiederholen es, daß ein Papst diese schroffe Aenderung in der Bußdisciplin, wie Hagemann sie annimmt, vornehmen konnte, ohne daß eine Kunde davon, wer sie vornahm, wann und wie dieß geschah, auf uns gekommen wäre.

Doch setzen wir selbst den Fall, die ganze Kirche hätte diese höchst folgenwichtige Aenderung mit stillschweigendem Gehorsam hingenommen, Einer hätte ganz gewiß nicht davon geschwiegen — der Montanist Tertullian. Hätten die Vorgänger des Papstes Zephyrin wirklich die Praxis geübt, den Kapitalvergehen die Buße und Lossprechung zu verweigern, dann wäre Tertullian, der ja sonst so sehr

an der Ueberlieferung festhält, keine Gelegenheit erwünschter gewesen, dem Papste diese alte Praxis seiner Neuerung gegenüber vorzuhalten. Wie würde er sich beeilt haben, zum Beweise für die Berechtigung der montanistischen Praxis auf die Bußdisciplin der vorausgehenden Päpste, mit der die Bußdisciplin der Montanisten in diesem Falle ja vollständig übereingestimmt hätte, hinzuweisen! Wie sehr würde er sich gerühmt haben, daß er an der seitherigen kirchlichen Praxis festhalte, während Zephyrin eine ungerechtfertigte Neuerung in derselben vornehme! Doch von alledem lesen wir kein Wort in Tertullians Buche von der Keuschheit.

Fügen wir dem Gesagten nun die oben erwähnten Gründe noch bei, welche, theils aus Tertullians Schriften theils aus dem Bußedicte Zephyrins selbst entnommen, mit großem Gewichte für die Wahrheit sprechen, daß die kirchliche Praxis vor Zephyrins Regierung ebenso wie zur Zeit, da er sein Edict erließ, alle Vergehen zur Buße und Vergebung zuließ, so werden wir keinen Augenblick Bedenken tragen, auch Hagemanns Ansicht über Zephyrins Bußedict und dessen Bekämpfung durch Tertullian als unhaltbar zu bezeichnen.

Wir bleiben also bei der Annahme stehen, daß die gesammtkirchliche Praxis vor und zu der Zeit Zephyrins keinem Sünder, sofern er nur die gesetzlichen Bedingungen erfüllte, den Zutritt zur Kirchenbuße und die Wiederaufnahme verweigert habe. Aber wie stimmt nun mit dieser Praxis die Thatsache überein, daß Zephyrin in seinem Edict nur von der Aufnahme der Unzüchtigen spricht, und wie läßt sich mit eben dieser Praxis die Forderung Tertullians vereinen, der Papst müsse, um consequent zu sein,



auch den Mördern und Abgefallenen das Nämliche gestatten?

Wir glauben, daß es leicht ist, diesen scheinbaren Widerspruch zu lösen, und wir können uns nur wundern, daß man auf diese leichte Lösung nicht schon früher aufmerksam machte.

In Cyprians Schriften begegnet uns eine Stelle, die man seither nicht so beachtete, wie sie es verdient, die uns aber den Schlüssel zur Lösung der beregten Schwierigkeit an die Hand gibt. Der Primas von Afrika berichtet uns nämlich, daß einige Bischöfe in der afrikanischen Kirchenprovinz die Unzüchtigen nicht wieder aufnahmen und den Ehebrechern die Uebernahme der Kirchenbuße durchaus verweigerten. Cyprian schreibt hierüber in einem Briefe an den Bischof Antonian Folgendes: „Zur Zeit unserer Vorfahren haben einige Bischöfe in dieser unserer Kirchenprovinz geglaubt, daß den Unzüchtigen kein Friede (Nachlassung) zu gewähren sei, und dem Ehebruch haben sie den Zugang zur Buße durchaus verschlossen. Doch traten sie dadurch nicht aus der Gemeinschaft ihrer Mitbischöfe, noch zerrissen sie die Einheit der katholischen Kirche durch die Hartnäckigkeit ihrer Strenge oder ihrer Disciplin, so daß, weil bei den Uebrigen der Friede den Ehebrechern gewährt wurde, derjenige, der ihn nicht gewährte, von der Kirche ausgeschlossen worden wäre“ [1]).

Von dieser Praxis, die von der Bußdisciplin der gesammten Kirche verschieden war, erhielt nun der römische Bischof Kunde, sei es, daß eine offizielle Anfrage deßhalb

---

1) Ep. 52 ad Antonian., in der Würzburger Ausgabe vom Jahr 1782. T. I. p. 127. ed. Paris. 1726. p. 72.

von Seiten afrikanischer Bischöfe bei ihm gestellt wurde, oder auf welche Art immer er Kenntniß von ihr erhielt.

Mittlerweile machte aber auch der Montanismus in Afrika weitere Fortschritte, insbesondere seit es bekannt wurde, daß Tertullian, der gefeiertste Lehrer Afrika's, zu seinen Grundsätzen hinneige. Durch seinen Namen und sein Ansehen irregeleitet, huldigten nun einzelne Bischöfe der Montanistischen Praxis und schloßen nicht nur die Unzucht und den Ehebruch, sondern überhaupt alle canonischen Vergehen von der Wiederaufnahme aus.

Zu dieser Zeit erschien nun Zephyrins Edict, worin er sich über die Praxis jener Bischöfe aussprach, die nicht von der Unzucht lossprachen, und worin er sie peremtorisch aufforderte, auch diesem Vergehen die Nachlassung zu gewähren. Das Edict hatte also zunächst die Bußpraxis afrikanischer Bischöfe im Auge und wollte diese regeln. Die Bußpraxis der römischen Kirche bleibt dabei gänzlich außer Spiel, oder sie kommt höchstens insoweit in Betracht, als die Praxis der afrikanischen Bischöfe ihr gleichförmig gemacht werden soll. Die afrikanischen Bischöfe — bestimmt Zephyrin — sollen auch der Unzucht — *et* moechiae — Buße und Verzeihung angedeihen lassen.

Da aber die Praxis dieser und vielleicht auch noch gar mancher anderen afrikanischen Bischöfe sich in der Art geändert hatte, daß sie nun nebst den Unzüchtigen auch den Mördern und Abgefallenen die Buße und Wiederaufnahme verweigerten, so hat Tertullian jetzt gewiß ein Recht dazu, wenn er sagt, daß es eine Inconsequenz sei, die Unzucht allein unter den canonischen Vergehen zu begünstigen und die zwei anderen auszuschließen; und seine Forderung ist ganz berechtigt, wenn er verlangt, daß mit der

Unzucht auch die übrigen canonischen Vergehen zur Buße und Vergebung zugelassen werden müssen, wenn man nicht inconsequent sein wolle.

Papst Zephyrin hatte aber bei Abfassung seines Edicts, wie wir schon bemerkten, nur die frühere Praxis jener afrikanischen Bischöfe im Auge, welche blos die Unzucht nicht zur Buße zuließen und wegen deren eine Anfrage bei ihm gestellt worden war, weßhalb er auch vom Götzendienst und Mord in seinem Edicte keine Erwähnung thut. Wäre es ihm damals schon bekannt gewesen, daß manche Bischöfe nun auch diese zwei letzteren Vergehen von der Kirchenbuße ausschloßen, so hätte er jedenfalls sein Edict auch auf diese Vergehen ausgedehnt und befohlen, auch diejenigen wieder aufzunehmen, die sich solcher Vergehen schuldig gemacht hatten, wie es die folgende Zeit beweist.

Tertullians Forderung, die drei Kapitalvergehen mit gleichmäßiger Strenge oder Milde zu behandeln, ist nämlich nicht ungehört verhallt. Doch dem Papste Zephyrin, sei es nun daß er unterdessen starb, oder was ihn sonst hinderte, war es nicht mehr vergönnt, ihm auf seine Streitschrift die entscheidende Antwort zu ertheilen. Dieß war dem Nachfolger Zephyrins, dem welterfahrenen und thatkräftigen Papste Kallistus vorbehalten. Dieser Papst ergänzte das Edict Zephyrins, wie es die neue Montanistische Praxis erforderte, und befahl, daß keine Sünde von der Uebernahme der Kirchenbuße und der Wiederaufnahme in die kirchliche Gemeinschaft ausgeschlossen werden dürfe.

Damit sind nun auf einmal in der leichtesten Weise alle Widersprüche beseitigt, welche zwischen dem Bußedicte Zephyrins und der gesammtkirchlichen Praxis, insbesondere der römischen vor und unter Zephyrins Regierung zu be-

stehen scheinen, und alle deßfallsigen Bedenken haben ihre Erledigung gefunden. Die Kirche nahm alle Sünden zur Buße und Vergebung wieder auf, und Papst Zephyrin verlangt, daß auch die Unzüchtigen in Afrika nicht von der Aufnahme ausgeschlossen werden dürfen, wie einzelne Bischöfe es thaten. Wie schön und passend müssen wir nun auch Zephyrins Beweisführung für diese seine Forderung finden, wie sie in seinem Edicte niedergelegt ist. Alle Aussprüche und Beispiele, auf die sich Zephyrin beruft und die Tertullian aus dessen Bußedict anführt, sind auf den Beweis berechnet, daß nach Schrift und Ueberlieferung allen Vergehen, auch den schwersten und also auch der Unzucht, Buße und Verzeihung gestattet sei.

Eine höchst interessante Bestätigung gewinnt unsere vorgetragene Ansicht durch eine Thatsache aus den Zeiten Cyprians, die jeden Zweifel an der Richtigkeit derselben beseitigen muß. Cyprian sagt nämlich in dem oben angeführten Briefe an Antonian, daß jene Bischöfe Afrika's, die in der früheren Zeit die Unzüchtigen nicht wieder aufnahmen, sich dadurch nicht von der kirchlichen Gemeinschaft trennten. Zu seiner Zeit jedoch ist es in dieser Hinsicht ganz anders geworden. Diejenigen, welche die Unzüchtigen oder die vom Glauben Abgefallenen zur Buße und Gemeinschaft aufzunehmen sich weigern, Montanisten und Novatianer, haben sich ebendadurch von der kirchlichen Gemeinschaft selbst ausgeschlossen. Wie kommt es aber, daß dieß früher nicht der Fall war, während es jetzt geschieht? Die Antwort ist nicht schwer. Als weder Zephyrins Bußedict noch jenes des Papstes Kallistus erlassen war, betrachtete man diese verschiedene Praxis als einen Gegenstand von rein disciplinärer Natur, und was solche Gegenstände an-

3.

Die versiegelte Quelle Salomon's.

(Mit einer Tafel.)

Von Dr. Hermann Zschokke [1]).

Palästina kann sowohl an und für sich betrachtet, als auch im Vergleiche mit andern Ländern ein wasserarmes Land genannt werden, denn der einzig bedeutendere Fluß desselben ist der Jordan, welcher überdies noch an der äußersten Grenze des Landes fließt, alle andern kleineren Flüsse und Bäche aber haben den größten Theil des Jahres hindurch ein trockenes Rinnsal, in welchem das Wasser höchstens zur Winterszeit nur spärlich sich sammelt, während das Flußbett einiger immer trocken gelegt ist, wie dies z. B. beim Cedron, wenigstens in seinem oberen Rinnsal der Fall ist, so daß man heutzutage füglich nur von einer Thalschlucht mehr sprechen kann. Die Hauptursache dieser

1) Der Verfasser, früher Rektor des östreichischen Pilgerhauses in Jerusalem, jetzt k. k. Hofkaplan in Wien, welcher hier über einen interessanten Punkt der biblischen Topographie auf Grund eigener Untersuchung wesentliche Ergänzungen und Berichtigungen zu den bisherigen Darstellungen (vgl. Ritter XVI. 273 ff.) giebt, wollte seine Abhandlung nicht durch Polemik gegen Robinson und Tobler zu sehr erweitern. Er giebt seine Wahrnehmungen und Schlüsse so, wie sie sich ihm durch die Natur der Sache ergeben haben.

Erscheinung liegt wohl zunächst darin, daß in Palästina, einige neuere Pflanzungen ausgenommen, nirgends Baumanpflanzungen, geschweige denn Waldungen anzutreffen sind; tagelang oft findet der Wanderer kaum einen dürftigen Oelbaum. Diese Wasserarmuth nun ist ganz besonders der Hauptstadt des Landes und ihrer Umgebung eigen. Außer der Quelle Siloah, die mit der sog. Marienquelle mittelst eines Canales durch den Ophel communicirt, und deßhalb mit letzterer nur Eine Quelle bildet, ist nur noch der Brunnen-Rogel am Einigungspunkte der Thäler Josaphat und Hinnon von Bedeutung. Da aber beide vom Mittelpunkte der Stadt ziemlich weit entfernt sind, ferner das Wasser aus dem tiefgelegenen Thale in die hochliegende Stadt nur schwer transportirt werden kann, auch nicht von besonders frischem und gutem Geschmacke ist, wurden schon im hohen Alterthume, um diesem Wassermangel abzuhelfen, in der Stadt und außerhalb derselben Teiche angelegt, deren Rudera jetzt noch zu sehen sind.

Unter diesen ältern Wasserbauten verdient aber jener Aquäduct, welcher das Wasser aus dem südlichen Theile stundenweit her bis nach Jerusalem zu leiten bestimmt war, eine besondere Aufmerksamkeit. Diese Leitung nämlich reichte vom Tempelplatze, auf welchem sie das Wasser absetzte, bis zu den sog. Teichen Salomons, welche in südwestlicher Richtung 3 Stunden von Jerusalem und Eine Stunde von Bethlehem entfernt sind. Dieser Aquäduct, welchen man noch deutlich seiner ganzen Länge nach verfolgen kann, beginnt nahe bei dem untersten Teiche, zieht sich an den Flanken der Berge in steten Windungen fort bis unterhalb Bethlehems, dessen Einwohner heute noch aus dieser Leitung mit Wasser versorgt werden, geht von dort in schlangen-

förmiger Richtung mit bedeutenden Umgängen immer an den Seitenabhängen der Berge fort an der östlichen Grenze der Ebene Refaim, streicht dann an der südlichen und westlichen Seite des Wady Jassul oberhalb Hakeldama zum Berge des „bösen Rathes" und läuft, nachdem er an der nördlichen Seite des untern Gihon- oder Sultanteiches auf Bögen das Gihonthal übersetzt hat, unterhalb der englischen Schule um den Sionsberg, tritt dann an der Ostseite unterhalb des neugebauten Judenspitals auf Sion in die Stadt und mündet endlich, nachdem er auf dem in der Neuzeit beim Mehkemeh aufgefundenen Brückenbogen, wo die Straße Bab es Sinsle ausmündet, das einstige Tyropäenthal überschritten, auf dem Tempelplatze aus. Die Leitungsröhren dieses Aquäductes bestehen aus gebrannter Erde, messen 23 Centimeter im Durchmesser und sind, um gegen äußere Einflüsse geschützt zu sein, in einem aus Steinen gemauerten Kanale eingeschlossen. In gewissen Distanzen befinden sich Oeffnungen, wo das Wasser zu Tage tritt; diese scheinen jedoch erst späterer Zeit gemacht worden zu sein, um sich des Wassers für verschiedene Zwecke zu bedienen. Dieser Aquäduct ist ohne Zweifel identisch mit demjenigen, welchen Pilatus nach dem Berichte des Josephus Flavius [1]) aus dem Tempelschatze hatte erbauen lassen, was einen Aufruhr des Volkes zur Folge hatte. Derselbe Geschichtschreiber berichtet nämlich, daß Pilatus das Wasser von einer Quelle, die von der Hauptstadt 200 Stadien (B. J. II. 9, 4 stehen 400 Stadien, welche Angabe jedenfalls unrichtig erscheint) entfernt war [2]), nach Jerusalem geleitet habe.

1) Antiq. XVIII. 3, 2. B. J. II, 9, 4.

2) l. c. ἐκλαβὼν τὴν ἀρχὴν τοῦ ῥεύματος ὅσον ἀπὸ διακοσίων σταδίων.

Obgleich die directe Entfernung Jerusalems von den Teichen Salomons blos 3 Stunden = 60 Stadien beträgt, so scheint die runde Angabe des jüdischen Berichterstatters von 200 Stadien für diesen Aquäduct keineswegs zu hoch angesetzt zu sein, wenn man die absonderlichen Krümmungen und Umwege, welche derselbe an den Flanken der Berge zu durchlaufen hat, in jene Summe mit einbezieht. Die Länge dieser Wasserleitung übersteigt somit mehr als dreimal die directe Längenrichtung. Die meisten Forscher der Neuzeit haben diesem Aquäducte sammt den Quellen, aus denen er mit Wasser versehen wurde, keine besondere Aufmerksamkeit gewidmet; erst in neuester Zeit hat man sie einer nähern Untersuchung unterzogen bei der Gelegenheit, als der jetzige Gouverneur von Jerusalem, Izzet Pascha, im Jahre 1865 in Folge des Wassermangels seine Absicht kundgab, die alte Wasserleitung wo möglich wieder in Stand zu setzen, um so Jerusalem mit frischem trinkbarem Wasser zu versehen. Eine zu diesem Behufe zusammengetretene Commission hatte zu entscheiden, ob das Wasser, wie ehedem, auf den Haramsplatz geleitet und von dort mittels Kanälen in die Stadt vertheilt, oder aber durch Maschinen von dem Gihonthale aus bis zum Jaffathore gehoben werden sollte. Wenn auch der beabsichtigte Zweck nicht erreicht wurde, dessen Ausführung übrigens in Europa nichts weniger als schwierig gewesen wäre, so hat diese Angelegenheit wider Erwarten der Wissenschaft einen guten Dienst geleistet; bei den hierüber angestellten Untersuchungen wurde nämlich eine nicht unwichtige Entdeckung gemacht, welche für die biblische Archäologie nicht ohne Interesse ist; anderseits wurde auch der verfallene Bau der versiegelten Quelle wiederhergestellt, so daß derselbe für lange Zeit vor dem

dem

Untergange gesichert ist. Die Ausführung eines Werkes, welches der gute Wille eines türkischen Pascha in Jerusalem unternommen aber nicht durchgeführt hat, dürfte vielleicht einer bessern Zukunft vorbehalten bleiben. Die hierbei erzielten wissenschaftlichen Resultate mögen nun im Folgenden in Kürze erörtert werden. Seitwärts der Straße, welche von Jerusalem nach Hebron führt, eine Stunde südwestlich von Bethlehem entfernt, befinden sich in einem Thale, das von NW — SO sich abdacht, drei große Wasserbehältnisse, welche den Pilgern unter dem Namen „die salomonischen Teiche" bekannt sind, von den Eingebornen aber El-Borak (die Teiche κατ' ἐξοχήν) genannt werden; sie sind theils in Fels gehauen, theils gemauert und mit einer guten Cementkruste überzogen und haben in Folge der Abdachung des Thales, in welchem sie gegraben wurden, eine derartige stufenförmige Anlage, daß einer durch den nächst höher gelegenen Teich gespeist werden kann. Der oberste dieser Teiche mit der Richtung N 65° W mißt 380′ in der Länge und an der unteren Seite 236′, an der oberen westlichen aber nur 229′ Breite; der mittlere Teich mit der Richtung WNW hat eine Länge von 423′, und ist am untern Ende 250′, am obern 160′ breit; der unterste mit der Richtung N 45° W ist 582′ lang und hat an der untern Seite 207′ Breite, die sich oben bis zu 148′ verengt. Diesem Maaße entspricht auch die Tiefe; denn der obere Teich ist am untern Ende 25′, der mittlere 39′, der unterste 50′ tief. Die Entfernung zwischen dem untern und mittlern Teiche beträgt 248′, zwischen dem mittleren und dem oberen 160′, die durchschnittliche Höhendifferenz beträgt an 3 Klafter. Die Communication dieser Teiche wird durch einen Canalschlüssel bewerkstelligt, welcher in einer am untern Ende

eines jeden Teiches befindlichen Kammer angebracht ist, so daß der je tiefer gelegene Teich durch den je höhern nach Belieben mit Wasser gefüllt werden kann. Am untersten Teiche gelangt man durch einen 45' langen in Fels gehauenen Corridor in die Ableitungskammer (M) bis zu dem Mauerdamme, an dessen Fuße sich eine kleine verschließbare Oeffnung befindet, mittels welcher das Wasser in ein noch tiefer gelegenes Reservoir geleitet werden kann. Der ganzen Construction nach konnten die Teiche nur dazu bestimmt gewesen sein, das von den zu beiden Seiten aufsteigenden Bergen herabfließende Regenwasser zu sammeln, und daß dieser Zweck um so besser erreicht würde, hatte der ägyptische Sultan Kathuba mit ungeheurem Kostenaufwande Einschnitte in die Berge graben lassen. Doch nicht vom Regen allein wurden diese Teiche mit Wasser versehen, sondern sie bezogen auch noch von einer lebendigen Quelle das nach den Jahreszeiten wechselnde, überfließende Wasserquantum. Dieselbe befindet sich in nordwestlicher Richtung vom obern Teiche, ungefähr 270 Schritte von demselben entfernt, tritt aber nicht an der Erdoberfläche zu Tage, sondern quillt ungefähr 16' unter dem Boden aus der Erde hervor. Durch eine kleine runde mit einem Steine geschlossene Oeffnung stieg man ehedem in die Brunnenkammer hinab. Izzet Pascha ließ, als man über diese Quelle und deren Beziehung zu der Leitung und den Teichen nähere Aufschlüsse zu erlangen trachtete, dieselbe reinigen, eine Stiege (bei g) anlegen und darüber ein Häuschen unter Verschluß erbauen, so daß man jetzt in leichter Weise hinabgelangen kann. Diese Quelle nun, welche die Araber عين صالح (Ain Salehh) nennen, entspricht der versiegelten Quelle (fons signatus) Salomon's im Cant. 4, 12.,

ist aber keineswegs als eine vereinzelte Quelle zu betrachten, sondern umfaßt vielmehr ein weitverzweigtes Quellennetz [1]), dessen Wassermasse an Einen Punkt concentrirt worden war. Auf dieser neugebauten Stiege gelangt man bei einer Tiefe von mehr als 5 Metern in eine Quellenkammer, d. i. in einen viereckigen, aus Quadern erbauten, gewölbten Saal (A) von 12 Meter 30 Centim. Länge, 3 Met. 60 Cent. Breite und gegen 5 Meter Höhe, seiner jetzigen Structur nach ein römischer Bau, wodurch aber keineswegs in Abrede gestellt werden soll, daß die ursprüngliche Anlage dieses Baues dem Weisesten der Könige Israels zu vindiciren sei; wahrscheinlich erhob sich darüber in früherer Zeit noch ein anderes Gebäude; denn Surius fand um die Oeffnung noch Marmorsäulen, Mosaikboden und altes Mauerwerk. In der Mitte dieses unterirdischen Saales ist im Boden ein kleines Reservoir (B) ausgegraben und gemauert von 2 Met. 10 Cent. Länge, 90 Cent. Breite und 1 Met. 5 Cent. Tiefe, welches das Wasser aus verschiedenen kleinen Canälen aufnimmt. Bei näherer Untersuchung dieses Quellennetzes ergab sich das Resultat, daß der fons signatus aus 3 Hauptquellen besteht, welche wiederum aus mehreren kleinen, jetzt theilweise versiegten Quellen, 10 bis 12 an der Zahl, gespeist werden. Die eine Hauptquelle (n) kommt nämlich vom Norden her; durch eine Oeffnung gelangt man in eine ungefähr 6 Met. lange und 2 Met. breite Gallerie (C), in welcher die Eingänge zu zwei anderen Kammern sich vorfanden, die bisher jedem Forscher entgangen waren, wohl deßhalb, weil diese Gallerie sammt den dazugehörigen Hallen mit Schutt an-

1) Siehe die Tafel am Schluß der Abhandlung.

gefüllt waren und es zum Theile noch sind. In der letzten ganz mit Schutt gefüllten Kammer (R) scheinen sich mehrere kleinere Quellen zu vereinigen, deren Hauptarm (n) dann durch diese Gallerie dem Reservoir zugeführt wird. Die zweite Hauptader (o) kommt von der nordwestlichen Ecke (E), an welcher sich wiederum einige kleinere Quellen einigen. Der dritte Conduct kommt aus einer weiten, schönen Brunnenkammer (S), welche in der Mitte zwischen beiden erstern Hauptarmen gelegen 3 Met. 80 Cent. lang und 3 Met. breit ist; in der Mitte dieser kuppelartig gebauten Kammer befindet sich ein in den Boden gegrabener und gemauerter runder Recipient (F), welcher das Wasser aus mehreren Quellen (i k l) aufnimmt und durch einen Verbindungscanal (m) dem Reservoir zuführt. Die größere dieser Quellen ist in D 310° W einer Felsennische, an deren unterstem Ende das Wasser aus dem Boden quillt. Das Wasserquantum der zweiten Quelle wird durch den Canal (k) und das der dritten durch (l) dem Recipienten zugeführt; letztere zwei Quellen vertrocknen theilweise im Hochsommer oder fließen spärlicher. Obgleich dieses Quellennetz durch Jahrhunderte hindurch gänzlich vernachlässigt und mancher Quelle durch Schutt und Steine der Zugang verstopft wurde, die ganze Gegend ferner auch ganz baumlos ist, so ist nichts desto weniger das Quantum des frischen, klaren Wassers, welches heute noch dem Reservoir zugeführt wird, immer noch ein bedeutendes. Daß die ganze Umgebung ganz besonders an Quellen reich ist, zeigt schon die üppige Vegetation, welche man selbst in der Sommerszeit daselbst antrifft; auch hat man in neuester Zeit einige hundert Schritte vom fons signatus entfernt zwei andere Quellen noch aufgefunden, die an der Oberfläche zu Tage treten.

Im Hintergrunde der gemeinsamen Quellenkammer befindet sich ein erhöhter Steinplatz (G), der vielleicht den Besuchern dieser Quelle zum Ruhesitze diente. Aus dem Reservoir (B) wird das Wasser durch einen großen, 2 Ellen weiten steinernen Canal (p) abgeleitet. Die Größe dieses Abzugscanales gibt den Fingerzeig, daß die Wassermenge, welche im Reservoir gesammelt wurde, einst sehr bedeutend gewesen sein mußte, wofür noch andere unten näher zu erörternde Gründe sprechen. In diesem Canale fließt das Wasser ostwärts bis zu einer eigenen Vorrichtung (H), welche ungefähr 15 Schritte oberhalb der Nordwestecke des obern Teiches (L) angebracht und von ganz besonderem Interesse ist, indem sie nähern Aufschluß gibt, in welcher Beziehung die versiegelte Quelle zu den Teichen stand.

Diese Vorrichtung nun, welche bei derselben Gelegenheit, welche wir oben angegeben haben, einer vollständigen Reinigung unterzogen wurde und jetzt von weitem durch ein darüber erbautes Thürmchen kenntlich ist, kann passend das Depôt des fons signatus genannt werden, weil daselbst der Ableitungscanal die Wassermenge absetzt, welche nun nach dem verschiedenen Zwecke ihrer Bestimmung mittels einer einfachen Maschinerie vertheilt wird.

Dieses Depôt (H) nämlich ist ein cylinderförmig gemauerter Recipient mit drei in verschiedener Höhe angebrachten Oeffnungen, welche nach Bedürfniß auch geschlossen werden können. Bei der Oeffnung δ geht das Wasser durch den Felsencanal in die Kammer J mit verschiedenen kleinen Bassins und fällt schließlich in ein tiefes Becken (K), aus welchem es wiederum durch eine eigene, unterirdische Leitung (r) abgeführt wurde; eine zweite Leitung (t) geht bei β längs der nördlichen Seite der Teiche hinab bis zum

dritten derselben, bei welchem sie sich in zwei Arme spaltet, von denen der Eine das Wasser dem Teiche zuführte, während der andere mit einem noch tiefer liegenden Bassin (N) in Verbindung stand, nun aber ganz verstopft ist. Dafür wurde jetzt durch einen neuen unterirdischen Canal (s) aus obigem Becken das Wasser dahin geleitet. Durch die Oeffnung γ fließt der Ueberschuß des Wassers, welches beide Leitungen (bei γ β) nicht fassen konnten, in den obern Teich (L).

Aus der Construction dieses Depôt erhellt demnach, daß der fons signatus mit den Teichen in keiner directen Verbindung stand, indem letztere blos den Ueberschuß des Wassers bezogen; es kann somit die Anlage dieser großen Wasserbehältnisse nicht zu dem Zwecke unternommen worden sein, das aufgenommene Wasser des fons signatus nach Jerusalem zu leiten, sondern vielmehr nur das Regenwasser zu sammeln. Da nun lezteres beim Herabströmen von den Bergen Schmutz und Erde mit sich führte, das stagnirende Wasser der ungedeckten Teiche, in welche der Wind auch Staub und leichte Gegenstände tragen konnte, endlich mit Sumpf und Schlamm sich anfüllen mußte, wobei die Verunreinigungen, denen es von Seite der Menschen und Thiere ausgesetzt war, noch einzuberechnen sind, so kann man wohl kaum annehmen, daß das verdorbene Wasser dieser drei Teiche als Labsal zum Trinken für zwei Städte bestimmt gewesen sei; wohl aber ist die Ansicht stichhaltig, daß diese großen Wasserbehälter dazu gedient haben, die geschlossenen Gärten Salomon's, die im Thalgrunde unter den Teichen bei Urtas angelegt waren, zu bewässern; damit stimmt nämlich der biblische Bericht [1])

---

1) Eccles. II, 6.

ganz überein: „ich errichtete mir Teiche, zu wässern den Wald der grünenden Bäume." Daß die Bewässerung der Gärten der besondere Zweck der Anlage dieser Teiche gewesen, das beweisen auch noch mehrere andere kleine Teiche derselben Construction, welche man in diesem Thale findet. Es hätte wahrlich wenig Klugheit verrathen, wenn man das klare Wasser der versiegelten Quelle in diesen Teichen gesammelt hätte, um es dann verunreinigt nach Jerusalem zu leiten; auch ist es nicht unwahrscheinlich, daß der unterste Teich bei seiner terassenförmigen Anlage zu Bädern verwendet wurde; denn nur in diesen mündete ein Theil der Leitung (t) aus.

Das oben beschriebene Depôt ist alt und bestand ursprünglich aus denselben Vorrichtungen; nur war alles verschüttet und verschlammt. Bei oben besagter Gelegenheit wurde dasselbe sammt dem Canale gereinigt, neu gemauert und mit Cement überkleidet und ingleichem die Kammer J mit terassirtem Gewölbe und das tiefe Becken, aus dem jetzt das Wasser in Schläuchen nach Bedarf heraufgezogen wird. Der unterste Teich wurde gleichfalls mit großem Kostenaufwande und unnützer Weise mit neuem Cemente überkleidet, nachdem man die alte eisenfeste Cementkruste herabgeschlagen hatte, da man, noch ehe die obige Entdeckung gemacht worden war, der allgemeinen Meinung huldigte, daß die jerusalemische Wasserleitung von diesen Teichen gespeist werde.

Wie bereits erwähnt wurde, befindet sich unterhalb des dritten tiefstgelegenen Teiches ein Bassin (N), das mit letzterem in Verbindung gebracht werden konnte und blos durch einen Nebenzweig eine gewisse Wassermenge aus dem Depôt bezog. Dieses Bassin wird aber eigentlich durch

die Quelle Ain Etham (Atan) [1]) bei y mit Wasser gefüllt; letztere entspringt ungefähr 1/2 Stunde in südöstlicher Richtung auf dem Gebirge und sammelt das Wasser aus mehreren Cisternen. Mit dieser Leitung ist noch eine andere verbunden, welche das Wasser wiederum aus der etwa 2 Stunden entfernten Quelle Ain Arub bezieht. Aus diesem so mit reichlichem Wasser versehenen Bassin bezieht jener Aquäduct (x) seine Füllung, welcher nach Bethlehem und schließlich nach Jerusalem auf den Tempelplatz geleitet wurde. Da aber derselbe die Hauptmasse seines Wassers aus der Quelle Ethan bezog und theilweise noch bezieht, so findet man es begreiflich, daß Josephus Flavius [2]) und die späteren jüdischen Schriftsteller mit Bezugnahme auf den Talmud von diesem Aquäducte als einer Leitung von der Quelle Etham und nicht von dem fons signatus sprechen. Uebrigens wird Etham als ein überaus angenehmer und wasserreicher Ort von demselben Geschichtschreiber [3]) geschildert. Bedenkt man nun, daß weder die Teiche, noch auch der angegebene Aquäduct die Hauptmasse des Wasserreichthums von dem fons signatus bezogen, so liegt der Gedanke nahe, daß es noch einen andern größern Aquä-

1) Es ist kein Grund vorhanden, an der Aechtheit der Bezeichnung Ain Ethan zu zweifeln. Die Eingebornen nennen das von Hebron her unter dem dritten Teiche sich einsenkende Thal Wadi Etan وادي عطن und die Quelle in demselben عين عطان, oder عين عطن. Hienach ist Tobler, Topographie S. 864 u. s. w. zu berichtigen.

2) Ant. VIII, 7, 3.

3) l. c. locus hortis et aquarum laticibus (ναμάτων ἐπιῤῥοίαις) amoenus simul et copiosus.

duct geben müsse, welcher die Bestimmung hatte, das reichliche Wasserquantum der versiegelten Quelle einer bevölkerten Gegend zuzuführen. Darüber gibt nun die Einrichtung des oben erwähnten Depôts nähere Aufschlüsse. Die Hauptmasse des Wassers geht nämlich aus dem Depôt durch die Oeffnung δ in eine Wasserleitung (r), welche bei eben dieser Gelegenheit neu entdeckt wurde und ohne Zweifel die alte salomonische Wasserleitung ist, welche Jerusalem mit frischem Wasser aus dem fons signatus versorgte. Dieser Aquäduct besteht nicht wie der untere von Etham aus Röhren von gebrannter Erde, sondern ist in Stein gebohrt von 50 Centim. im Durchmesser, während die Röhren des ersteren blos 23 Centim. Spannung haben. An denjenigen Stellen, wo kein natürlicher Fels vorhanden war (dies sind nur kurze Strecken), ist derselbe aus festen Steinen mit Kalk gemauert. Da diese Leitung das Wasser direct aus dem Depôt bezieht, welches mit dem fons signatus fast ein gleiches Niveau hat, so ist dieselbe bedeutend höher, als die zweite, welche das Wasser aus dem tiefliegenden Bassin unter dem dritten Teiche aufnimmt und zwar in der Weise, daß erstere am Ende des dritten Teiches um 40 Meter schon höher liegt, als der Anfang des Aquäductes von Etham. Sie zieht sich in gleicher Weise anfangs an den Flanken der Berge weiter bis zum Ausgange derselben bei dem Thale vor Beitdschalla, westlich von Bethlehem; in ganz auffallender Weise ist sie vom Grabe Rachels an sichtbar, von welcher Stelle an das Wasser durch eigene Kraft in den ab- und aufsteigenden Canal gehoben wird, bis es zum ursprünglichen Niveau zurückkehrt; hierauf wendet sie sich dem Thale zu, welches nach Beitsafafa streicht, durcheilt an der Westgrenze die Ebene Rephaim in fast directer

Linie und wendet sich dann Jerusalem zu; die letzten Spuren findet man noch auf der dem Sionsberge gegenüberliegenden, durch das Gihonthal getrennten Anhöhe, an der Stelle des einstigen Nikephoria, wo jetzt die Griechen Gartenanlagen sammt einem Caffeehause besitzen, von dort wurde wahrscheinlich das Wasser bis in die Nähe des Mamillateiches oder auch gar bis zum jetzigen Jaffathore geleitet.

Genug! es besteht also noch eine uralte Wasserleitung, welche deßhalb schon von Interesse ist, weil sie zum Beweise dient, daß, ehe noch Galilei den Pendel erfand, die Alten schon Meister waren, das Wasser von einer bedeutenden Niederung zu seiner ursprünglichen Höhe, vom Hügel zum Thale und von da wiederum zum Hügel und dies in einer sichern und genauen Weise zu leiten. Da dieser Aquäduct bei dieser seiner Anlage von der directen Linie nicht weit abzuweichen brauchte, so hat er nur eine Länge von 10 Milliarien. Jahrtausenden hat er schon getrotzt, was eben nur eine derartige Construction vermochte; denn wo nicht natürlicher Fels vorhanden gewesen, da waren die großen, harten Kalksteine, aus denen er gemauert wurde, mittels des Cementes zu einer compacten Masse verwachsen. So nur war es möglich, den Aquäduct offen an der Oberfläche zu ziehen, ohne befürchten zu müssen, daß die Sonne das Wasser in den abgeschlossenen Steinröhren in seiner Frische beeinträchtige, noch auch daß derselbe durch äußere Einflüsse gefährdet sei.

Dieser Aquäduct hatte also die Bestimmung, die Hauptstadt des Landes mit frischem, klarem Wasser aus der versiegelten Quelle zu versehen, weßhalb wir ihn im Gegensatze zur untern Leitung von Etham die obere Leitung des fons signatus nennen wollen. Wenn wir nun die ursprüng-

liche Anlage des Baues der versiegelten Quelle dem Könige Salomon zuzuschreiben gesonnen sind, so steht wohl nichts im Wege, ihm auch die Gründung des Depôts und der obern Leitung zu vindiciren. Salomon verstand es bei seiner Weisheit, aus einer quellenreichen Gegend das gesammelte Wasser für die wasserbedürftige Hauptstadt seines Landes verwendbar zu machen.

Aus dem Vergleiche beider Aquäducte ergibt sich auch, daß der untere Aquäduct einer jüngeren Zeit angehören müsse, wodurch die Annahme, daß er von Pilatus erbaut worden sei, bestätigt wird. Während also der obere Aquäduct die Oberstadt mit trinkbarem Wasser zu versehen hatte, führte die untere Leitung das Wasser auf den Tempelplatz, wo zu den Opfern eine größere Wassermenge nöthig wurde. Vielleicht war bei diesem Baue auch der Zweck verbunden, dem Wassermangel Bethlehems abzuhelfen, da der obere Aquäduct seitwärts von Bethlehem lag und dahin keinen Arm absandte. Daß der obere Aquäduct bei der Anlage des untern noch thätig gewesen, können wir aus der Construction des Depôts schließen, da nämlich nicht der Hauptarm des fons signatus, sondern nur der Ueberschuß abgeleitet wurde, um das aus dem Ain Atan und Ain Arub gewonnene Wasser zu verstärken, im Gegenfalle hätte man gewiß die ganze gewonnene Wassermenge des fons signatus in den untern Aquäduct abgeleitet. Daß es sich ferner bei dem Baue, den Pilatus unternahm, nicht um eine bloße Herstellung eines schon bestandenen Conductes handelte, zeigt Josephus [1]) dadurch an, daß er das Wort ἔπραξε gebrauchte.

---

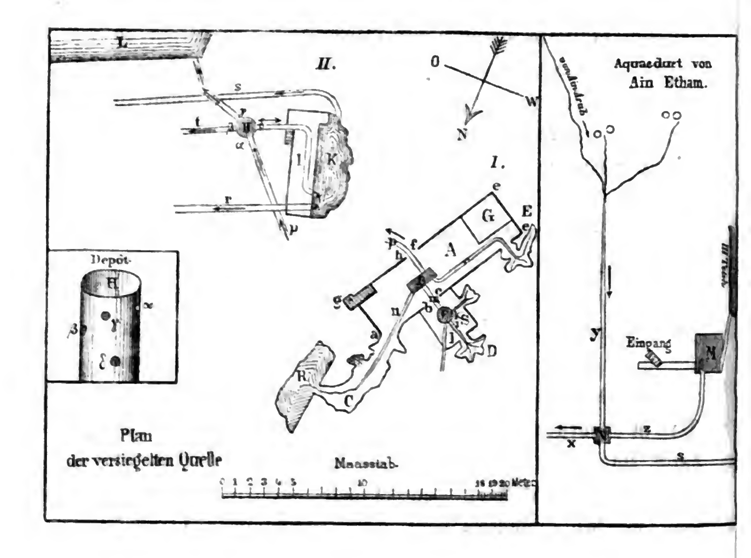
1) Ant. 18, 3, 2.

Da es sich, wie die Construction des Depôts zeigt, oft ereignen mußte, daß außer der Wassermenge, welche zur Füllung des obern 50 Cent. im Durchmesser haltenden und des untern Aquäductes von 32 Cent. Weite, also zur Füllung einer 73 Cent. breiten Röhre benöthigt wurde, noch ein Ueberschuß vorhanden war, der in den obern Teich abfloß, so kann man daraus einen Schluß ziehen, wie groß das Wasserquantum gewesen, welches die versiegelte Quelle absetzte, womit denn auch die Größe des Ableitungscanales zwischen der Quelle und dem Depôt im genauen Verhältnisse steht. — Diese Wasserbauten des fons signatus bezeugen heute noch, wie man im Alterthume in dem wasserarmen Lande jeden Tropfen Wasser mit ökonomischer Sparsamkeit zu erhalten und zu verwerthen wußte. Da somit diese Quelle ein wahrer Schatz für die Hauptstadt und deren nächste Umgebung war, so mußte sie auch sorgfältig geschützt werden; wahrscheinlich war der Zugang zu der Quellenkammer noch durch das Siegel des Königs gesichert worden, woher dann auch der Name fons signatus zu leiten wäre. Zur Sicherheit derselben wurde dann später das jetzige Teichschloß Kalaah el Borak erbaut. Da in neuester Zeit die Quellenkammer zum Schutze durch eine Thür abgeschlossen wurde, deren Schlüssel der Wächter des Teichschlosses in Verwahrung hat, so könnte man sie heute noch passend die „verschlossene Quelle" nennen.

Wenn daher auch die Reinigung und Herstellung der ältern Leitung größere Mittel in Anspruch genommen hätte, so wäre dadurch der Vortheil erzielt worden, das wasserarme Jerusalem anstatt des Cisternenwassers mit frischem, klarem Quellwasser versorgt zu haben; so aber begnügte



man sich, die untere Leitung theilweise herzustellen — ein neuer Beweis, daß man heutzutage in diesem unglück-lichen Lande nicht einmal ein Werk herzustellen im Stande ist, welches das Alterthum mit weiser Kunst geschaffen hat.



II.

Recensionen.

1.

Neue architektonische Studien und historisch-topographische Forschungen in Palästina von Professor **Sepp.** Mit siebzig Illustrationen. Würzburg, Stahel'sche Buch- und Kunsthandlung. 1867. Preis 3 fl. 12 kr.

Herr Sepp gibt in den Neuen Studien zu seinem 1863 veröffentlichten großen Pilgerbuch: Jerusalem und das heilige Land, einen reichhaltigen Nachtrag, in welchem nur die Illustrationen hinter denen des Pilgerbuches fast durchgängig entschieden zurückstehen. In 27 Abschnitten werden einzelne dunklere Punkte der Geographie und Topographie des hl. Landes behandelt, schwierige Stellen der hl. Schrift, Profanautoren und namentlich der Pilgerschriften des Mittelalters, welche auf dieselben Bezug nehmen, zu erläutern gesucht und eine Anzahl bisher noch nicht bestimmter alt- sowie neutestamentlicher Orte und Bauwerke Palästina's, meist auf überzeugende Weise, in gegenwärtigen Ortslagen oder Trümmerstätten nachgewiesen. Die Entdeckungen auf diesem Gebiete, der „geisti-

gen Wiege der Menschheit", folgen sich durch die an Ort und Stelle vorgenommenen Untersuchungen eifriger und unterrichteter Männer seit etwa zwei Jahrzehnten so rasch, daß auch die bessern Karten der ältern Zeit zum größern Theil veraltet sind und selbst die neueste und beste (von van de Velde 1866 bei Just. Perthes in acht colorirten Blättern herausgegeben) schon wieder mancher Eintragungen, Durchstriche und Verbesserungen bedarf. Nach Robinson, mit dessen Arbeiten eine neue Aera für die Geographie Canaans eröffnet wurde, sind vorzüglich Sepp, van de Velde, Tobler, der 1865 zum vierten Mal nach Palästina sich begab und nun eine Literaturgeschichte der palästinischen Pilgerschriften in Aussicht stellt, in dessen Fußtapfen eingetreten und haben ihn vielfach berichtigt, Graf Melchior de Vogué hat 1860 das Prachtwerk: les églises de la terre sainte. Paris, und 1864 le temple de Jerusalem, der Senator de Saulcy Voyage en Syrie und jüngstens Voyage en terre sainte herausgegeben; eben ist wieder eine Gesellschaft zur Ergründung Palästina's mit Hinsicht auf ein besseres Bibelverständniß in England in der Bildung begriffen, woran sich Fachmänner, zum Theil Gelehrte ersten Ranges, wie Layard, Fergusson, H. Rawlinson, betheiligen, Abbé Bourgenoud hat sich den Libanon zu seinem Entdeckungsterrain gewählt (S. X), das Terrain von Jerusalem, namentlich die Tempelarea, ist von Sepp, Fergusson, Unger, Rosen, Haneberg u. A. untersucht worden, Monographien über einzelne Orte sind erschienen, so daß troz mancher noch strittiger Punkte binnen wenigen Jahren die Kenntniß Palästina's in sehr erheblicher Weise gefördert worden ist.

H. Sepp behandelt in der Einleitung, welche die seit

vier Jahren gewonnenen Ergebnisse für Geographie und Topographie Palästina's zusammenstellt, die Streitfrage über Alter und Ursprung des Felsendomes, der Kubbet es Sachra auf dem alten Tempelplaz und weist den von Fergusson und Unger gemachten Versuch zurück, hierher Golgatha und das heilige Grab zu verlegen und den Jehovatempel in den Süden des Plazes, nach dem Raum der Aksamoschee zu verschieben. Der Felsendom ist weder ein constantinischer Bau, wie jene annehmen, noch ein Werk der Muhammedaner, denn Constantin baute keine Rotunde, sondern einen Halbkreis, *ἡμισφαίριον*, der Kuppelbau ist späterer Entwicklung in der Architektur, und anderseits fand, abgesehen davon, daß aus der Zeit des Chaliphen Abdulmelik, der den Dom gebaut haben soll, keine griechischen Baumeister zu Herstellung eines Tempels von so reinen Verhältnissen bekannt sind, Omar bei Eroberung Jerusalems 636 die „Moschee Davids" mit dem Felsen in ihr vor: er weigerte sich, wie Said ibn Batrik berichtet, in der Kirche des Christusgrabes sein Gebet zu verrichten und begehrte nach der Moschee Davids geführt zu werden. Daraus ergibt sich der gleichzeitige Bestand „und somit handgreifliche" Unterschied der heiligen Grabkirche und der Kubbet es Sachra, die älter als Abdulmelik und Omar ist und von Justinian erbaut sein muß. Es war die Kirche der Gottesgebärerin, welche nach Procop der genannte Kaiser in Jerusalem baute: Tobler fand auf seiner vierten Jerusalemfahrt (1865) vom westlichen Eingang nordwärts das Stück einer griechischen Inschrift: *τῆς ὁσίας* (etwas zweifelhaft, wahrscheinlich *ἁγίας*) *Μαρίας*, deren Fürsprache für den Bestand des römischen Reiches Justinian nach Cedrenus erflehte. Noch in seinem Jerus. I, 307. 313

hatte H. Sepp die Justinian. Marienkirche auf der Südseite, in der jezigen Aksamoschee gesucht. Die Templer führten von jenem Tempel des Herrn auf Moria, und nicht von der Grabkirche ihren Ordensnamen. Die Aksa hingegen ist ein ursprünglich sarazenischer Bau: sie hat ihre natürliche Kibla, die im Felsendom wie in der Sophienkirche künstlich angebracht ist, (Gebetsrichtung) nach Süden, gen Mekka, und ist im Jahre 72 der Hedschra (781) vollendet worden. Später übertrug sich fälschlich ihr Name auf die Kirche Justinians, welche sofort als ursprünglich arabischer Bau galt. — Schon im Leben Jesu (III, 527) 1844 hatte Sepp die Stelle aus Philo veröffentlicht, wornach Pilatus wie seine Vorgänger und Nachfolger die neue Residenz des Herodes auf Sion bewohnte. Dorthin und nicht auf die Burg Antonia an der Nordwestecke des Haram ist das Prätorium und die Scene der Verurtheilung des Heilandes zu verlegen, auch nach einstimmiger Annahme der griechischen wie lateinischen Kirche zur Zeit der Kreuzzüge. Erst bei Marino Sanuto 1310 ist domus Pilati unter Antonia verzeichnet. „Man dachte bei der Ablieferung Christi an die Wachmannschaft in der Tempelburg, während neben dem Prätorium auf Sion die Hauptwache nebst der Geißlungssäule und das steinerne Tribunal Gabbatha bestand, von wo der Blutrichter die Sentenz sprach. Josephus gibt hierüber den klarsten Aufschluß; somit lag es nicht in der Willkür des Prätor, den Richterstuhl beliebig zu verlegen, und die Antonia bot gerade zur Festzeit, wo sie mit Soldaten angefüllt war, am wenigsten Raum für den Hofstaat des Landpflegers. Wie wir vernehmen, denkt Consul Rosen in Jerusalem (Verf. der ausgezeichneten Monographie über den Haramplaz) nun über die Lage des

Prätoriums in der Davidsstadt zu schreiben.“ S. XXVIII. Einen entscheidenden Beleg für die von Robinson, Tobler, V. de Velde und vielen Andern bestrittene ächte Lage der heil. Grabkirche bietet die S. XXIX gegebene Abbildung einer neu ausgegrabenen westlichen Stadtpforte in der Richtung nach Golgatha. Bei Wegräumung des Schuttes, über den man bei den Säulen an der Ostpforte der Kreuzkirche Constantins vom Hauptbazar und dem Suk Chan zur Grabkirche hinaufgieng, fand sich ein ganzes Stück der zweiten Stadtmauer mit geränderten Quadern in der ursprünglichen Lage, dabei ein vorspringender Thurm bis zur ursprünglichen Höhe vor. Das längere Stück hat eine Vormauer von kleineren Steinen an der Außenseite, wohl aus späterer Zeit zur Verstärkung der Westwand gegen den Anprall der Wurfgeschoße, deren man noch mehrere ebendort im Graben vor der Mauer fand. Vom Hippikusthurm zunächst am Jaffathor lief die dritte Mauer aus, welche auch Vogué für die heutige Nordmauer hält, während der Ansaz der zweiten Mauer durch Ueberreste von zwei alten Thürmen an der Nordostgrenze des Sion bestimmt wird, von wo sie, östlich vom Calvarienberg, nach Norden lief, um gegen die Nordwestecke des Tempelplazes auszubiegen. „Wenn deßungeachtet noch in jüngster Zeit der berühmte Chartograph, Herr Kiepert, den Stadtplan, nach den Untersuchungen des sel. Dr. Schulz, k. preuß. Consuls in Jerus., mit Berichtigungen von Robinson und Smith, Berl., nach neuer Zeichnung herausgibt, worin Bezetha nordwärts von Akra, außer der heutigen Stadtmauer bis zu den Kabr Muluk (Königsgräbern) bei Sapha ins Ungemessene sich ausdehnt, so beweist dieß nur, daß man in der Hauptstadt der Intelligenz sich selbst

genug ist, und Werke süddeutscher, überhaupt katholischer Autoren wenig gelesen werden. Gleichwohl ist die Frage über den Lauf der dritten Mauer für alle Zukunft erledigt." S. XXXI f. Ebenso höchst wahrscheinlich auch die nach der Lage von Golgatha und der Grabkirche, denn gegen das wiederausgegrabene Stück der zweiten Stadtmauer östlich von Golgatha bildet das berlinische pro ratione voluntas eine schlechte Instanz.

H. S. spricht sich im ersten Abschnitt im Ganzen geringschäzig über den Werth der palästinischen Tradition und das Onomasticon des Eusebius aus, nach welchem auch Hieronymus eine große Anzahl von Ortslagen unrichtig bestimmte, und tadelt mit Recht, daß man bei Bestimmung der hl. Orte fort und fort an das Onomasticon anknüpft, „da mitunter weit abseits vom Kameelpfade der Pilger die richtige Fährte zu finden ist." Doch wird zu diesen Orten nicht, wie S. 8 angenommen ist, aquae calidae der Vulg. Gen. 36, 24 gehören, und Hieron. das entsprechende hebr. Wort nicht mit chammim verwechselt haben, denn einen Stamm יום = יָמָה nimmt auch Fürst an in der Bedeutung: hell, heiß sein, mit ihm hängt zusammen חָם, חוּם, حَمَى. Auch auf Theodor von Mops. ist nicht viel zu geben, wenn er Phot. bibl. c. 177 bemerkt, daß jener Aramäer (Hieronymus) sich zu gewissen Hebräern von der schlechtesten Sorte in die Schule gethan und seine Interpretation an die Stelle der Septuag. und der Versionen des Symmachus und Aquila gesezt, auch ein fünftes Evangelium erfunden habe, und weder deßhalb noch weil Augustin die neue Uebersezung getadelt hat, ist zu schließen, daß Rabbi B. Chanina aus Tiberias den Kirchenvater nur leiblich im

Hebräischen unterrichtet hat S. 10. Hr. S. wird aber geradezu ärgerlich und nennt den nocturnus praeceptor (ep. ad Pammach.) des kundigen Urhebers der Vulg. wiederholt einen servilen, gemeinen Juden S. 11, und freut sich, daß Midr. Cohelet von ihm erzählt, er sei am Sabbat in Cafarnaum auf einem Esel geritten (d. h. ein Christ geworden). Es ist nicht auffallend, daß die Christen den jüdischen Pseudographien ungleich mehr Gewicht beilegten, als die Rabbinen, und unrichtig, daß erst seit Hieronymus der Unterschied zwischen kanonischen und apokryphen Schriften den Christen zum Bewußtsein kam, wie S. 12 gesagt wird. Was der Verfasser hier von solchen Schriften nennt, sind nicht apokryphe oder pseudepigraphe, sondern deuterocanonische, die von einem Theil der Palästinenser aus ganz unzureichenden Gründen vom Canon ausgeschlossen wurden. Den Unterschied von canonischen und eigentlich apokryphen Schriften kannte man schon längst vor Hieronymus, denn auf ihm beruht der Canon, die s. g. deuterocanonischen aber werden nirgends, außer einmal bei Hieronymus apokryphe genannt und sind in der Kirche von jeher den Bestandtheilen des älteren Canon gleichgestellt worden.

Der zweite Abschnitt handelt ausführlicher von Moria und dem Felsenaltar. Die Anastasis, welche Bischof Modestus 616—626 in Jerusalem baute, und dessen Himmelfahrtskirche auf dem Oelberg konnten darnach nicht die Vorbilder der jezt s. g. Omarmoschee sein: den Uebergang zu dem vollendeten Rundbau derselben findet der Verf. dagegen im Mausoleum der Constantia, jezt S. Costanza und in Stefano Rotundo auf dem Cölius in Rom (470 eingeweiht). Gegen die abenteuerliche Hypothese Fergussons

wird hier aus einer Stelle des Burdigalensis (333) gezeigt, daß vor Mitte des 4. Jahrh. die aedes Hadriani auf Moria, zum christlichen Tempel umgewandelt, von dem Bau Constantins auf Golgatha genau unterschieden wurde; auch Antonin M. um 570 kannte neben der Marianischen Kirche im Thal Josaphat eine zweite Basilika S. Maria ad S. Sophiam auf Moria über dem viereckigen Felsen, der alten Stätte des Brandopferaltares des Salomonischen Tempels. Von einem Constantinischen Bau auf Moria kann also keine Rede sein: die schon im Koran Sura 17, V. 1 genannte Aksa, der Felsendom, zu welchem Muhammed in einer Nacht des J. 621 auf dem Flügelroß Borak ritt, ist der Dom, welchen Justinian in Jerusalem der Theotokos baute und den man die Neue Kirche nannte. Das Achteck, welches der Felsentempel zeigt, kennzeichnet schon früher, und wieder später in Nachahmung desselben, oder anderer Münsterkirchen christliche Bauten, wie die Patriarchalkirche in Antiochia, San Vitale in Ravenna, den Münster in Aachen u. s. w. (S. 33 f.) — Den Triumpheinzug Christi läßt Verf., entgegen der gewöhnlichen Ansicht, nicht durch die später s. g. goldene Pforte im Osten, wo der Aufsteig zu steil ist und sich kein Reitweg befand, sondern durch die Doppelpforte Hulda im Süden geschehen sein, wo Jesus durch die gewölbten Hallen unter der heutigen Aksa auf den Tempelplaz hinaufstieg (S. 42 f.) — Was der Chalife Omar, nach dem fälschlich bis heute der Felsendom genannt wird, auf Moria baute, war nach dem fränkischen Bischof Arkulf nichts als ein Bretterhaus, „in der Nähe der Mauer gegen Osten", d. h. im Südosten des Plazes, wo heute noch neben der ächten Aksa sich eine Omarmoschee befindet. Weder Said ibn Batrik im 11. Jahrh., noch Muschireddin

nimmt den Bau des Felsendoms für Omar in Anspruch: erst mit Benjamin von Tudela und Wilhelm von Tyrus beginnt die falsche Tradition, welche, wie so häufig in Palästina geschah, die ächte alte gründlich überwucherte. Die Aksamoschee auf dem Südraum des Tempelberges heißt bei den Kreuzfahrern templum, palatium Salomonis oder Domini, indem sie den fremdartigen Bau mit den mächtigen Substruktionen für ein Werk Salomo's hielten. In sie flüchteten sich die Sarazenen bei der Einnahme Jerusalems 1099 und scheinen dadurch das alte Anrecht der Christen auf den Felsendom als ursprünglich christliches Bauwerk anerkannt zu haben. Von Abdul Malek 686 gebaut, hat sie zuerst die Kuppel in die Basilika aufgenommen, was im folgenden Jahrhundert durch Walid, den Sohn und Nachfolger Maleks, in Damaskus bei der Johanniskirche (Dschama Kebir) nachgeahmt wurde, im Abendland erst im 10. Jahrhundert beim Dom zu Pisa zur Anwendung kam. Später, unter dem Abbassiden Mahady (725—785) machte man die Aksamoschee durch Hinzufügung zweier Seitenschiffe siebenschiffig, was sie nur mit dem Dom zu Antwerpen theilt.

Der 5. Abschnitt: das Richthaus des Pilatus auf Sion und der Stationsweg der Kreuzfahrer, räumt mit der modernen via dolorosa, die sich an Stelle der ächten eingedrängt hat, auf. Noch zur Zeit der Kreuzfahrer begieng man den Kreuzweg vom Sion und nicht von der Stätte der Antoniaburg aus: Theodorich von Würzburg 1172 kannte noch den richtigen Kreuzweg, der russische Igumenos Daniel 1118, der zu den unterrichtetsten Pilgern gehörte, beschreibt das Lithostroton am Berg Sion, auch Thietmar u. A. kennen den Justizpalast auf Sion und

den vom Sion aus nordwärts laufenden Richtweg. — Der 8. Abschnitt will von der Sionkirche und dem Grab der heil. Jungfrau handeln: man erfährt aber nur ganz wenig davon, dagegen Mancherlei über Siloa, die beiden Teiche auf der Westseite, die verschütteten Gihonquellen, die Tafel von Karnack mit judäischen Ortsnamen, mittelalterlich griechische Grabschriften, die Grabmonumente auf der Ostseite Jerusalems, die divina comedia des Immanuel B. Salomon, punische Gräber, Sesostris' Zug nach Syrien und die Malaria Jerusalems. Es ist auch in diesem neuesten Buche Sepp's, das so reiches Material bietet, ungemein störend, daß der Faden der Untersuchung wiederholt abgebrochen und durch Mittheilung einer Menge mehr oder weniger, nicht selten ganz abseits liegender Materien förmlich verschüttet wird. Das 14. Kap.: Eulonieh, das neutestamentliche Emmaus, bekämpft mit überzeugenden Gründen die von Zschokke in einer 1865 erschienenen Abhandlung vertretene Ansicht, daß das evangelische Emmaus in Kubeibe, 3 Stunden nordwestlich von Jerusalem auf einer Anhöhe gelegen, wieder aufgefunden sei. Auch hier scheint dadurch, daß die Franziskaner Emmaus und Kubeibe, das Erbe der Hospitaliter, antraten, der Kirchendienst und die Tradition vom Ort der beiden Jünger auf lezteres sich übertragen zu haben. Die alten Nachrichten bis weit über die Zeit der Kreuzzüge herab können nur Eulonieh, westlich von Jerusalem gelegen, bei dem was sie über Emmaus mittheilen, im Auge gehabt haben, und auch das Kreuzheer hielt nicht die sehr problematische Straße über Kubeibe ein, sondern die alte Militärstraße, auf welcher auch die fünfte Legion vor Stadt Emmaus zur Belagerung Jerusalems hinaufzog Jos. bell. V, 1, 6. Emmaus ist höchst wahrscheinlich das ur-

alte Moza Jos. 18, 26, Kubeibe die Priesterstadt Nob; Patriarch Valerga aber würde noch weit mehr als Zschokke geirrt haben, wenn er, wie S. behauptet, 1864 das sehr entlegene Nicopolis = Amwas, die Stadt Emmaus am Anfang des judäischen Gebirges, für das neutestamentliche Emmaus erklärt hätte. — S. 183 wird der Berg Zalmon Richt. 9, 48 f. Ps. 68, 15 in dem nach Symonds 2396' hohen Kegel mit dem Wely Schech Salmon südwestlich vom Garizim gefunden: es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Araber alte Landesnamen zu Gunsten islamitischer Heiliger verwerthet haben. Die christliche Heiligenlegende kennt ähnliche Uebertragungen und Verwechslungen. S. 203 ff. wird die Ortslage von Kana Galil und Kefr Kenna besprochen. Es sollen nach dem Verf. zunächst griechische Berichte Kefr Kenna ostwärts von Sepphoris, am Südostende der Ebene Buttauf für das ächte Kana ausgegeben haben, allein schon weit früher begehen Antonin von Plazentia und Willibald von Würzburg (um 570 und 724) dieselbe Verwechslung. Die Kreuzfahrer halten sich dann an das ächte Kana am Nordsaum der Ebene: die Johanniter jedoch, welche 1254 von Julian, Herzog von Saida das casale Roberti, d. i. Kefr Kenna erhielten, nahmen dafür wieder die falsche griechische Tradition in Anspruch und bauten dort einen Hochzeitssaal. Dennoch hielten die Lateiner sonst durchgängig an dem ächten Kana bis auf Quaresmius fest: da jedoch später die Franziskaner von demselben nichts mehr hörten und in Erfahrung brachten, so hielten auch sie sich an das mehr als um die Hälfte Nazareth näher gelegene Kefr Kenna, das durch seine Bauten, den Hochzeitssaal der Johanniter mit den Sizpläzen

der Gäste und die vorgezeigten Wasserkrüge Joh. 2, 6 den Pilgern imponirte.

Wir müssen darauf verzichten, noch Weiteres aus den interessanten Untersuchungen Sepp's mitzutheilen und erlauben uns noch auf Einzelnes einzugehen, worin der Hr. Verf. uns geirrt zu haben scheint. Ein uralter noachidischer Wasserdienst soll sich, nach S. 16, an den Moriafels und seine Cisterne geknüpft haben, an welchen noch die Sitte erinnere, daß das Volk während des Laubhüttenfestes mit aus der Quelle Siloah geschöpftem Wasser seinen Umzug um den Altar hielt und das Wasser in die Cisterne hinter demselben ausgoß.* Allein davon thun späte rabbinische Berichte Meldung und der noachische Wasserdienst selbst wie der Zusammenhang der spätern Volkssitte mit ihm steht völlig in der Luft; ebenso die Angabe S. 19, daß man bei dem Brunnen Arruah auf der Tenne Aravna's wie bei den Wassern des Styx geschworen, daß (S. 92) im Beth Gadol 2 Kön. 25, 9 schon vor Nebukadnezar eine Judenschule bestanden, der Name der Quelle Siloah (S. 93) an die mythischen Drachen-Brunnen und den Mythus von Indra und Vritra erinnern soll, Chalil, der arabische Beiname Abrahams (S. 113) nur die arabische Uebersezung für Hebron = Freund sei und dieses gar auf das ägyptische Miamun (Memnon) deute. Hebron ist eine uralte Cananiterstadt und heißt wohl nur: Verbindung (von Häusern), Gehöft. Wenn Abraham (S. 116) den Namen eines Freundes Gottes geerbt haben soll, weil er den mythischen Arba Og, den Giganten von Hebron in den Hintergrund gedrängt und so den Ehrentitel dieses Landesvaters, Palästinus erhalten habe, oder wenn S. 118 f. der Jehovaname von dem Sfinx, dem „großen Hu" oder

Ihua abgeleitet wird, dem ältesten Gottesbild der Welt, so schwindelt einem ob solchen Entdeckungen, welche die einfachste im A. Testament selbst verbürgte Erklärung dem Haschen nach Seltsamkeiten und mythologischer Spielerei opfert. Kaum anders ist darüber zu urtheilen, daß S. 158 die Bundeslade mit dem hieroglyphischen Sonnenschiff im Osiristempel zu Elephantine zusammengestellt, S. 194 der feurige Prophet Elias zu einer Art Diener des Feuercultus, der auch Regenzauber trieb und auf dem uralten heidnischen Feueraltar seine Opfer brachte, gemacht wird, oder nach S. 169 ff. in Geliloth Jos. 22, 10 f. zwölf Gözencolosse gestanden haben sollen, und die über den Jordan zurückgehenden dritthalb Stämme zum kananitischen Sonnendienst abgefallen wären, und gar S. 182 Jakob dem abgöttischen Stein unter der Eiche More zu Sichem den Namen Gott der Götter Israels gegeben hat. Diese Art von Synkretismus hat keinen Schimmer von Wahrheit und vermengt stets zwei unverträgliche Gedanken und Religionssphären. Besser berechtigt scheint uns der Verf. zu sein, wenn er S. 199 bemerkt, daß bald nach dem lezten jüdischen Kriege die Hebräer massenhaft nach Norden zogen, sämmtliche Christen aus Nazareth trieben, sich hier, wie in Sepphoris, Tiberias, Kafarnaum ausschließlich niederließen, und die den Nazarenern geweihten Stätten vernichteten, so daß von einem h. Hause schon damals keine Rede mehr sein konnte, und wenn er Legenden von Uebertragung von Tempeln, heidnischen und christlichen, zusammenstellt.

Dagegen zeigt sich Hr. S. übel berichtet, wenn er S. 197 das Hohelied in Galiläa als Truzlied gegen Salomo gedichtet sein läßt, worin ihn das Hirtenmädchen mit all

seiner Herrlichkeit verschmähe u. s. w. Die Wortableitungen sind oft weit hergeholt, schief und zweifelhaft; so wird Garizim S. 184 auf sanskr. giri und Gîriça, Herr der Berge, wie Schiwa heißt, zurückgeführt, S. 244 Hermon als gebannt, gottgeweiht, unzugänglich erklärt. Der Name stammt aber nicht von den Israeliten, sondern ist offenbar arab. خرم, prominens montis vertex, was die Hebräer theils unmittelbar herübernahmen, theils durch שִׂיאֹן = nesion Deut. 4, 48 übertrugen. Jos. 15, 6 soll Beth Abara für Araba zu lesen sein (S. 102). Allein ebendort wird lezteres für die ältere Form erklärt, die seit dem Jordansübergang der Hebräer durch Bethabara verdrängt zu sein scheine. Die alte Benennung paßt also gut für das alte Buch. Uebrigens ist gar nicht wahrscheinlich, daß beide Namen denselben Ort bezeichnen, da Jos. 15, 5 ff. die Nordgrenze Juda's von der Mündung des Jordan an zuerst nach B. Hagla und von da erst nach der Nordseite von B. Araba geführt wird; B. Hagla müßte daher dem Jordan näher liegen, das in der Steppe Juda's etwa dem heutigen Kasr Hadschla zu suchen ist. Irrthümlich läßt Verf. daher Juda's alte Grenze zuerst bis B. Araba ziehen und von da nach B. Hagla abbiegen; es ist gerade umgekehrt. S. 107 findet Verf. Ainon, den Taufort Joh. 3, 23, woraus 1, 28 Bethanien wurde, in dem 4 Millien nördlich von Hebron gelegenen Beth Ainun, Quellhaus, das auch Eusebius im Onomast. erwähnt, bringt den Ort aber wieder zusammen mit Ain und Salim Jos. 19, 7 im Stamm Simeon. Die beiden Orte lagen jedoch im Südland (negeb) Jos. 15, 32, das sich nicht bis ins gebirgige Oberjudäa erstreckt hat und sind von V. de Velde Mem. p. 344 vier Stunden nördlich

von Berseba nachgewiesen. Dagegen ist der Verf. ohne Zweifel im Recht, wenn er gegen Robinson u. A. in Nebi Samwil nicht Mizpa, sondern Ramathaim Zofim, das spätere Arimathäa erblickt (S. 134 f.). Nach S. 156 wäre Moses mit der Stiftshütte gar bis Mareschа bei Eleutheropolis vorgedrungen und hätte, nach einer unwahren Angabe bei Josephus, in Hebron einen Altar gebaut. Für die erstere Annahme ist Num. 16, 16 ein falsches Citat.

Nach S. 60 hätte David 2 Sam. 5, 8 die Seinen zum Sturm der Burg Jebus durch das Versprechen angefeuert, daß wer zuerst die Mauern ersteige, das Rohr oder den Commandostab erhalten solle. Allein das sagt nicht die Stelle, sondern behauptet Böttcher, der auf Grund der alexandr. Deutung von צִנּוֹר (παραξιφίς) es von einem Ehrendegen oder Marschallstab erklärt, den David dem Eroberer zugesagt hätte (Deutsch Morg. Zeitschr. XI. 540 ff.) Vulg.: wer die Wasserröhren (domatum fistulas) erreicht, darnach Luther: die Dachrinne der Burg. Am besten wohl Ewald: Jeder der die Jebusiter schlägt, der stürze in den Abgrund (zinnor = καταῤῥάκτης, Ps. 42, 8, wo es noch allein vorkommt: Wasserfall) sowohl die Lahmen als die Blinden (die die Burg vertheidigenden Jebusiter). S. 174 wird das Wort Jakobs in Bethel Gen. 28, 17: Hier sind die Pforten des Himmels und Gottes Stätte auf die Mazeba, Denksäule bezogen, zu welcher Jakob den Stein zu seinen Häupten gesalbt hatte, und die Säulen des Baalcultes, welche die Himmelssäulen vorstellen sollten, die irischen Trilithen, englischen Cromlechs, nordfranzösischen Dolmen, die cercles druidiques, scandinavischen Dyß, die Solstitialsäulen des assyrischen Herakles, die Memnonssäulen u. s. w. zur Erläuterung herangezogen. Die Erzählung gibt aber

zu solcher Schaustellung von Erudition nicht den mindesten Anlaß. Der Herr hatte dem seine Heimath verlassenden Jakob seine Nähe in einem Traumgesicht bezeugt, um ihm einzuprägen, daß er auch auf der Wanderschaft ihn schüzen werde, sowie daß das Land der Verheißung der heilige Boden sei, auf welchem er in persönlicher Offenbarung seinen Gnadenbund aufrichten wolle. Darum nennt Jakob die Stelle einen Ort, wo Gott wohnt und der Zugang zu ihm in den Himmel geöffnet ist (in dem Traumgesicht, in welchem die Gegenwart des Herrn ihm fühlbar wurde). An den Stein, der ihm Nachts zu Häupten gelegen, dachte er bei jener Rede nicht entfernt, als ob der ihm erst die Vorstellung vom Himmelsthor erweckt hätte. Die Erzählung deutet dieß auch dadurch an, daß sie erst, nachdem Jakob jene Worte gesprochen, denselben (einen einfachen Stein, und kein Trilithe, wenn der Bericht glaubwürdig ist) durch ihn aufrichten und seine Spize mit Oel begießen läßt, um ihn zu einem Denkmale der ihm hier widerfahrenen Gnade, nicht zu einem Idole zu weihen. Daß man vielfach aus diesem Factum den Ursprung der heidnischen Salbsteine (βαίτυλοι) und des Bätylienscultus abgeleitet und die heidnische Sitte für eine Entartung der patriarchalischen erklärt hat, ist eine andere Sache. Architecta ne ultra lineam — ruft H. S. den Herren Fergusson und Unger zu, die den Heiland auf Moria gekreuzigt sein lassen. Mutato nomine de te rufen seine mythologischen Excurse dem Herrn Verf. zu.

H. Sepp äußert sich sehr besorgt über das unaufhaltsame und gewaltthätige Vordringen der russisch-griechischen Kirche im heiligen Land: seine Worte hierüber Einl. S. XLIV verdienen alle Beherzigung und mögen unsere

Beurtheilung des inhaltreichen Buches abschließen: „Es ist in kurzer Zeit entsezlich weit mit uns gekommen. Mit Gewalt bricht das Unglück über die katholische Welt herein: die ehrwürdigen Throne der Schuzmächte Roms drohen wie morsch von Alter zusammenzubrechen, dem Kirchenstaate selber steht seine Aufhebung nahe. Während ein Abbé Michon in seiner Schrift: Le pape et Jerusalem, Paris 1861 wie in kindlicher alttestamentlicher Aufwallung die Versezung des heil. Stuhles nach der Davidsstadt befürwortet, rufen die Italianissimi allen Ernstes über den Papst aus: Domandaremo per Gerusalemme! Was soll aus unsern weltgeschichtlichen Anstalten, insbesondere unsern Missionen der terra santa werden? Wird die französische Kirche sie stüzen, oder soll das gelobte Land von den lateinischen Vätern verlassen und das heilige Grab mit dem Rest der Besizungen aus den Kreuzzügen aufgegeben werden? Was hat Gott mit der abendländischen Christenheit vor? Soll der Leuchter hinweggerückt werden, die Gnade der Erlösung verwirkt sein und die schlimmste Heimsuchung bevorstehen? Im Orient hat Herr Renan den Muhammedanern das Dogma des neuen abendländischen Arianismus abgelernt: „Gott ist Gott und Jesus sein Prophet!" Vieles ist möglich, aber eines werden wir nicht erleben, nämlich daß der Pontifex der Christenheit aus Sct. Peters Dom am Vatikan nach der Felsenkirche auf Moria übersiedle."

Himpel.

2.

Hellenismus und Christenthum oder die geistige Reaktion des antiken Heidenthums gegen das Christenthum. Mit besonderer Rücksicht auf die christenfeindliche Literatur des klassischen Alterthums sowie auch der Gegenwart. Von Dr. **Heinrich Kellner** (jetzt Pfarrer in Bitburg). Köln, 1866. Verlag der M. Du Mont-Schauberg'schen Buchhandlung. VIII u. 454 S. 8. Preis Thlr. 1. 20 Ngr.

Ueber die Stellung des vorliegenden Buches in der theologischen Literatur spricht sich der Verf. folgendermaßen aus: „Der religiöse Umschwung, der sich in den fünf ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung vollzog und die antike heidnische Welt in eine christliche verwandelte, ist auch nach Renan's Ansicht das größte Ereigniß, welches die Welt- und Menschengeschichte aufzuweisen hat. Ihn zu erklären und aufzuhellen bleibt eine der höchsten Aufgaben der historischen Wissenschaft, sich mit ihm auseinanderzusetzen, eine unabweisliche Forderung an jedes religiöse System. Das Alte trat nicht vom Schauplatz ab, ohne dem Neuen einen langwierigen, hartnäckigen und allseitigen Widerstand entgegenzusetzen. Während Andere, besonders Tzschirner und Lasaulx untersucht haben, was den Sturz des Heidenthums bewirkte, will das gegenwärtige Werk darstellen, was geschah, um diesen Fall aufzuhalten, und dem Leser die bedeutenden Anstrengungen vorführen, welche das Heidenthum auf geistigem Gebiete machte, um dem Christenthum entgegenzuarbeiten, um es zu bekämpfen, den verlorenen Boden wieder zu gewinnen, oder doch wenigstens eine ebenbürtige Stellung zu behaupten."

K. betont mit Recht das Interesse, zu erfahren, wie schon in der ersten Zeit des Christenthums nicht blos seine Bekenner, sondern auch die außerhalb desselben Stehenden über die neue Lehre dachten. Wenn auch die Stellung der leztern gemäß dem innern Wesen der christlichen Religion (Unterwerfung des Verstandes und des Willens unter die geoffenbarte Wahrheit von jedem Menschen zu fordern, der mit ihr bekannt wird), keine andere als eine mehr oder weniger feindliche sein konnte, so ist sie doch immerhin geeignet, für den historischen Charakter derselben Zeugniß abzulegen, und dieses Zeugniß ist um so unverfänglicher, als es von Feinden herrührt. Daß eine Reconstruction des ganzen christlichen Lehrgehaltes aus den Schriften dieser ersten Gegner nicht möglich ist, was sich nicht blos aus der Lückenhaftigkeit der uns erhalten gebliebenen Ueberlieferungen, sondern ebenso aus dem bei dem Bestande der Arcandisciplin naturgemäßen Mangel einer tiefern und allseitigen Erkenntniß desselben von feindlicher Seite begreift, thut diesem Beweise keinen Eintrag; die Positivität der Offenbarung wird schon durch den Nachweis einzelner christlicher Lehren von dort aus hinlänglich gestüzt.

Der Verf. zeichnet uns den Kampf des Heidenthums gegen das Christenthum und das Ringen des erstern um seine eigene Existenz in sechs Abschnitten. Der erste enthält „die Bekämpfung des Christenthums vom Standpunkte des Skepticismus und der Negation", die sich an die Namen des Philosophen Celsus und Lucians von Samosata knüpft. Sodann folgt „das Wiedererwachen des religiösen Bedürfnisses im Heidenthum und die Sehnsucht nach dem Positiven", wovon der Tendenzroman Apollonius von Tyana des Neupythagoräers Flavius Philostratus ein literarischer

Ausdruck ist. Im dritten Abschnitt wird die mit der Blüthezeit des Neuplatonismus zusammenfallende „fundamentale Erneuerung des Heidenthums in religiös-philosophischer Hinsicht" gezeichnet; die Männer, die hier in Betracht kommen, sind vor allen Plotinus, Amelius, Porphyrius und Hierokles, der Statthalter von Bithynien; desgleichen gehören hieher die Orphischen und Hermetischen Schriften und der Dialog Asklepius. Der vierte Abschnitt behandelt das „Stadium des überhandnehmenden Aberglaubens und der Religionsmengerei", das durch Jamblichus, den Kaiser Julian und den Verfasser des — von K. in das Zeitalter Julians versetzten — Dialogs Philopatris eingeleitet und gepflegt wurde; im fünften werden „die Anstrengungen des Heidenthums, seine bürgerliche und rechtliche Stellung zu behaupten", die hauptsächlich durch Libanius, Symmachus, Eunapius und Zosimus gemacht wurden, und im sechsten die letzten literarischen Versuche zur Rettung des unaufhaltsam dem Untergange entgegeneilenden Heidenthums (Proklus und Simplicius) vor Augen geführt und zum Schluß im Hinblick auf die gewonnenen Resultate die modernen christenfeindlichen Schriften kurz besprochen.

Der Verf. macht die Ansicht geltend, daß der Krieg gegen die Christen während des ersten Jahrhunderts nur mit den blutigen Waffen der Verfolgung geführt und erst im zweiten durch Celsus auch auf das geistige Gebiet verpflanzt worden sei (S. 4. 25). Dieß ist wohl nicht richtig. Der Jude des Celsus bemerkt bei Orig. c. Cels. II, 13: *πολλὰ ἔχων λέγειν περὶ τῶν κατὰ τὸν Ἰησοῦν γενομένων καὶ ἀληθῆ καὶ οὐ παραπλήσια τοῖς ὑπὸ τῶν μαθητῶν τοῦ Ἰησοῦ γραφεῖσιν ἑκὼν ἐκεῖνα παραλείπω.* Da Origenes vorher II, 10 ausdrücklich *διηγήματα Ἰουδαϊκὰ*

als von Celsus neben mißdeuteten Evangelien und den *παρακούσματα* gebrauchte Quellen nennt, so haben wir bei den zuerst angeführten Worten ohne Zweifel an jüdische gegen das Christenthum gerichtete Schriften zu denken und zwar an solche, welche noch vor dem Aufstand des Barkochbas erschienen waren, weil nach der blutigen Unterdrückung desselben die Juden wohl geraume Zeit nicht an literarische Unternehmungen dachten. Bestätigt wird diese Annahme durch Epiphanius haer. 51, 8 p. 429, wo als Bestreiter der Evangelien unter den griechischen Philosophen Porphyrius, Celsus und Philosabbatius genannt werden. Nach der Wortstellung muß Philosabbatius früher als Celsus aufgetreten und der Inhalt seines Buches dem Epiphanius noch wohl bekannt gewesen sein, denn er charakterisirt denselben als *ὁ ἐκ τῶν Ἰουδαίων ὁρμώμενος, δεινὸς καὶ ἀπατεὼν ὄφις.* Ueberhaupt dürfte eine pünktliche Untersuchung zeigen, daß bereits vor Celsus und zwar sehr weit in das apostolische Zeitalter hinaufreichend schon eine ziemlich umfangreiche jüdisch-griechische Literatur zur Bekämpfung des Christenthums vorhanden war, die den heidnischen Gegnern desselben, einem Celsus, Porphyrius, Hierokles, ja selbst noch einem Julian zur Quelle diente.

Auffallend ist, daß K. auf den Rhetor Aristides nicht näher eingegangen ist (S. 104), da er doch einen direkten und indirekten Angriff gegen das Christenthum gemacht hat. — Unrichtig ist es auch, wenn (S. 328) gesagt wird, daß „seit den Zeiten der Apostel der in Antiochia entstandene Name Christen die bei Juden und Heiden einzig gebräuchliche Bezeichnung der Anhänger der neuen Religion geblieben“ und erst durch Julian, der denselben für zu ehrenvoll gehalten, statt seiner der Name Galiläer

einzuführen versucht worden sei; denn abgesehen von Anderm werden die Christen bereits in Arrhians von Nikomedien dissertationes Epicteti IV, 7. 6 p. 617 Galiläer genannt. — S. 282 Anm. ist Adonis mit Endymion verwechselt. Nicht Luna, sondern Venus war die Liebhaberin des Adonis. — Warum der Verf. gegen die Annahme polemisirt, daß zur Zeit Christi in der heidnischen Welt das Bewußtsein einer Erlösungsbedürftigkeit sich bereits stark entwickelt hatte (S. 71 f.), ist uns nicht recht klar. Das kann doch wohl kein Beweis dagegen sein, daß es sich etwa nicht auch in den dem Evangelium der Erlösung feindlichen Schriftstellern findet, da ja deren Verfahren zum Theil sich nur aus dem Mangel desselben begreift; daß anderseits das Vorhandensein dieses Bewußtseins selbst bei diesen denkbar ist und nur etwa der Unterschied besteht, daß sie dem Verlangen des Herzens in einer andern Richtung Befriedigung zu verschaffen suchten, dürfte auch K. um so weniger bestreiten, als er ausdrücklich von einem Wiedererwachen des religiösen Bedürfnisses im Heidenthum spricht.

Im Uebrigen hat es der Verf. verstanden, von den letzten Tagen des antiken Heidenthums ein lebenvolles und gestaltenreiches Bild zu entwerfen; nur hätten wir gewünscht, daß er sich durch sein sehr lobenswerthes Streben nach Gründlichkeit und Vollständigkeit nicht zu einer gewissen bisweilen ermüdenden Breite hätte verleiten lassen. Auch dürfte für den Leserkreis, den das Buch wohl finden wird, eine etwas größere theologische Kenntniß vorauszusetzen sein, als daß mit Rücksicht auf ihn eine wenn auch nur kurze ausdrückliche Widerlegung aller einzelnen Einwendungen gegen eine christliche Wahrheit zu geben wäre. Der Ton der Frische, der in dem Buche herrscht, berührt den Leser

sehr angenehm; doch würde es dem Werke zu noch größerer Empfehlung gereichen, wenn gewisse unedle und burschikose Ausdrücke vermieden worden wären.

Rep. Dr. Funk.

3.

Ueber die wissenschaftliche Begründung des Wunders. Vortrag, im philomatischen Verein zu Oppeln gehalten am 2. Februar 1867 von **Humbert,** königl. Regierungs-Rath. Oppeln, Verlag von G. Tempeltey, 1867. Pr. 10 Ngr.

Ueber das Verhältniß der heidnischen und christlichen Ethik, auf Grund einer Vergleichung des Ciceronianischen Buches „de officiis" mit dem gleichnamigen des hl. Ambrosius. Von F. **Hasler,** Al. d. Colleg. Georg zu München. — München. Commission von Georg Franz. 1866. Pr. 12 Ngr.

Das Christenthum wird heutzutage besonders von zwei Angriffen der Ungläubigen bekämpft. Der erste Angriff lautet: die übernatürliche christliche Offenbarung sei zu verwerfen, weil die Glaubwürdigkeit der Göttlichkeit derselben auf den Wunderbeweis sich stützt. Nun sind die Wunder gar nicht möglich, also sind auch die Wunder der Evangelien reine Mythen. Dieß behaupten vornehmlich Strauß und Renan. — Der zweite Angriff verkündet stolz: die Welt bedarf der christlichen Offenbarungsmoral nicht mehr. Denn die Sittenlehre der heidnischen Philosophen der Griechen und Römer genügt zur Erreichung der sittlichen Bestimmung des Menschen und ist mit der christlichen Ethik sogar identisch. Dieß meinen hauptsächlich manche Philosophen

und Philologen in unserer Zeit [1]). Beide Behauptungen aber sind falsch. Vor dem ersten Irrthum, daß das Wunder ein Mythus sei, warnt uns die erste, vor dem zweiten Irrthum, daß die heidnische Moralphilosophie zur Erreichung der sittlichen Bestimmung ausreiche, warnt die zweite uns vorliegende Schrift.

Der Verf. der erstern Schrift sucht das Wunder wissenschaftlich zu begründen. Er sagt (S. 5): „daß Renan und Strauß bei Bekämpfung des Wunders der unrichtigen kritischen Waffen, nämlich der dem Arsenal der exacten Naturwissenschaft entnommenen, sich bedient haben, während beide Kritiker das Wunder in formeller Beziehung der historischen Kritik, in materieller Beziehung der philosophischen, in specie der religionsphilosophischen Kritik hätten unterwerfen müssen." Deßhalb ist die Bestreitung des Wunders von beiden keine gründliche und stichhaltige. Er will demnach zeigen, „daß das Wunder keineswegs der wissenschaftlichen Begründung entbehre. Doch beschränkt er sich hiebei blos auf die Theorie, die Idee des Wunders." Er behauptet (S. 6): „daß mit dem Nachweis der inneren Vernünftigkeit des Wunderbegriffs zugleich der Nachweis der Möglichkeit nicht nur, sondern der Realität, ja der Nothwendigkeit des concreten Wunders geführt erscheint.

1) Eine ähnliche Ansicht haben auch die Anhänger der heutigen sog. unabhängigen Moral (deren Organe die Wochenschriften: „La morale independante" und „La libre Pensée" sind) in Frankreich. Diese meinen ebenfalls: Man könne bei der natürlichen Moral die gleiche sittliche Vollkommenheit, wie bei der christlichen erreichen, ja im Gegentheile noch eine höhere, da die christliche Moral der Kirche sich im durchgängigen Gegensatze zur menschlichen Natur befinde. Die Unrichtigkeit dieser unabhängigen Moral hat der berühmte Redner, P. Hyacynth in seinen Conferenzreden zu Paris im Jahre 18⁶⁵/₆₆ glänzend gezeigt.

Denn, was vernünftig ist, das ist auch wirklich." — S. 8: „Kann ich also den philosophischen Begriff, das Wesen des Wunders, wissenschaftlich begründen, so ist hiemit dessen Realität ebenfalls begründet." Der Verf. erklärt nun: was ein Wunder ist.

Es ist (S. 10) „ganz allgemein gefaßt, ein Ereigniß auf dem Boden der materiellen, in die sinnliche Perception fallenden Natur, welches nach den sog. Gesetzen der letzteren sich nicht erklären läßt." Aber Frage: „erlaubt sich dann das sog. Wunder nicht einen Eingriff in die Rechte der Naturwissenschaft, indem es deren Gesetze verhöhnt? Keineswegs. — Es ist darum kein Widerspruch zwischen Medizin und Psychologie, weil die letztere noch andere Gesetze kennt, als die erstere, und weil das Gesetz der Psychologie zuweilen das Gesetz der Medizin zu negiren scheint. Ebenso bestreitet das Wunder keineswegs die Gültigkeit des Naturgesetzes, wenn es dasselbe in seiner besondern Sphäre negirt. Es bewegt sich nur in einem höheren Naturleben, welches die niedere Natur momentan brachlegt. — Nimmermehr wird die Rechtsidee überhaupt negirt, wenn zuweilen Gnade für Recht ergeht." Daraus erhellet, daß nach der Ansicht des Verf. das Wunder zwar nicht aus den dermaligen Naturgesetzen, aber doch aus den höheren, ursprünglichen Naturgesetzen erklärt werden könne.

Er erforscht sofort (S. 12) „die nothwendigen wissenschaftlichen Prämissen, ohne deren Vorhandensein das Wunder überhaupt nicht gedacht werden kann." S. 14 ff. erörtert er: „wie aus dem wissenschaftlichen Begriff vom selbstbewußten Gott der Wunderbegriff mit Nothwendigkeit folgere." Denn die Vernünftigkeit des Wunders „muß aus einem vernünftigen Willen entspringen, dieser muß

wiederum einer vernünftigen Persönlichkeit, einem obersten selbstbewußten Gesetzgeber einwohnen; denn es kann das Wunder, als ein Ereigniß außerhalb des natürlichen, hergebrachten, auf bekannten Gesetzen beruhenden Verlaufs der Dinge nicht auf dem Boden des philosophischen Widerspruchs, d. h. des Atheismus oder Pantheismus begriffen werden." Wie so? Denn das Wunder „liegt entweder außerhalb des Naturgesetzes und der Gesetzesidee überhaupt, indem es einem, über allem Gesetz erhabenen Willen folgt [1]), oder es ist selbst ein Naturgesetz im höhern Sinne, welches kraft eines vernünftigen Willens ausnahmsweise wirksam ist. In beiden Fällen ist es also ohne die vorgängige Idee eines Willens oder Gesetzes nicht zu denken. — Wo ist aber im Atheismus die Macht, die das Gesetz gesetzt haben könnte? Was jedoch den Pantheismus betrifft, so beruht er auf dem Begriff des All-Eins, der totalen Gegensatzlosigkeit. In ihm ist gleichfalls die Rechtfertigung des Wunders, als thatsächlichen Gegensatzes gegen eine gewisse Setzung nicht möglich (S. 16)." Der Verf. kommt so zum Schluß (S. 16): „Ohne eine extramundane, selbstbewußte Vernunft ist kein Gesetz, kein absoluter Wille, kein Wunder zu begründen." Deßhalb, sagen wir, konnte Strauß das Wunder auch nicht zugestehen, weil nach seiner Anschauung Gott eben keine über- und außerweltliche selbstbewußte Persönlichkeit ist, sondern nur die immanente Allpersönlichkeit in den Menschengeistern, daher ist auch kein äußeres Einwirken auf die Naturwelt denkbar, und so das Wunder nicht möglich.

---

1) Diese Art Wunder hat der Verfasser gar nicht besprochen. Ein solches Wunder wäre z. B. die Schöpfung.

Der Verf. beweist nun, daß das Wunder kein Widerspruch ist, wenn es als eine Wirkung des Urgesetzes und als eine Aufhebung der Disharmonie aufgefaßt wird. — S. 16 ff. sagt er: Die ursprünglichen Natur- oder Weltregierungsgesetze sind, „weil sie urvernünftig sind, die ewig unveränderlichen Urgesetze. Sie sind mit der Ursetzung der Welt gegeben, und ihr Inhalt und Zweck kann nur urgut sein. Hieraus folgt, daß zwischen Geist und Stoff „(besser gesagt: Natur)" die vollkommenste Harmonie gesetzt sein mußte. — Die Harmonie zwischen Geist und Materie konnte ursprünglich nur in der vollkommensten Herrschaft des ersteren über letztere ihre Vollendung finden." S. 17: „Wo finden wir nun auf unserm kleinen Planeten die von der Vernunft als nothwendig postulirte Urharmonie? Nirgend. Weiset nicht vielmehr die Geschichte unsers Geschlechtes, sowie die Geschichte der Naturentwicklung unsers Planeten eine perennirende Disharmonie nach? Ueberall und von jeher begegnet dem forschenden Blick nichts, als einerseits ein unendlicher Zwiespalt zwischen Geist und Stoff, und andrerseits ein beständiger Kampf innerhalb der Bereiche dieser beiden Erscheinungsformen des Seins. — Geist streitet gegen Stoff, Stoff gegen Geist, Geist gegen Geist, Stoff gegen Stoff."

Allerdings entsteht hier die große Frage: „Wie ist dieser Zwiespalt in das All gekommen?" Der Verf. antwortet hierauf: „Durch die Materie nicht, denn sie ist bewußtlos" (richtiger: die Naturseele des Thieres ist nicht selbstbewußt)" und also unfrei. Mithin durch den selbstbewußten erschaffenen Geist, der, um seinem Begriffe entsprechen, in seiner Idee sich vollenden zu können, sittlich frei sein mußte. War er dieß wirklich, so mußte er auch

seine Idee negiren können. Indem er dieß that, und also in freier Wahl dem Urgesetze feindlich entgegentrat, jenem Urgesetze, welches die Ur-Harmonie zwischen Geist und Materie proclamirt hatte, zerstörte er natürlich diese Harmonie" (S. 17.) — Und was war die Folge vom Mißbrauche der Freiheit von Seiten des Geistes? — „Geist und Stoff fielen auseinander; jede Form verfolgte ihre eigenen Wege, stellte sich der anderen feindlich gegenüber. Hienach folgten nunmehr Geist und Stoff ganz neuen, aus dem Zwiespalt geborenen Gesetzen." Doch scheint uns: es müsse hier auch dieß bemerkt werden, daß Gott diese neuen Gesetze eintreten ließ in Folge seiner Strafgerechtigkeit vom Mißbrauche der Freiheit von Seiten des Geistes (I. Mos. III. 16, 17—19). Dann S. 18 erklärt der Verf. weiter: „An die Stelle des Urgesetzes der Harmonie, des Lebens, der Fülle, des Positiven trat das Gesetz der Disharmonie, des Todes, des Mangels, also der Negation überhaupt." — Wohl zu beachten ist hier der Einwand (S. 18), „daß gerade dieß den immanenten Charakter allen geschöpflichen Seins ausmache, nicht vollkommen sein zu können, sondern vielmehr sich vom Urbeginn unabläßig zwischen Werden und Vergehen, Leben und Tod, Frieden und Kampf und so weiter, in allen möglichen Gegensätzen bewegen zu müssen, und daß ja in diesen Wechselbewegungen allein erst die Voraussetzung zu aller Weiter-Entwickelung und Vervollkommnung liege." Endlich ist nicht zu vergessen, „wie die heutige Beschaffenheit unseres Planeten nur als das Resultat millionenjähriger, dem Kampfe zwischen Kraft und Stoff entsprungener Revolutionen sich darstelle, hieraus also hervorgehe, daß die Disharmonie innerhalb aller geschöpflichen Substanz von jeher deren eigentlichstes Urgesetz gewesen."

Hiergegen bemerkt der Verf. mit Recht und Scharfsinn (S. 18 ff.), „daß der Zustand der Disharmonie, d. h. der Entzweiung, schon seinem Begriff nach kein primitiver Zustand sein könne, indem eine Entzweiung eine genetische Entwicklung aus einer vorgängigen Einheit in sich schließt.“ Dann muß auch „das Gesetz des Lebens nothwendig das erste, absolute und ausschließliche sein, das Sein muß erst dasein, um seinen Gegensatz, das Nichtsein möglich zu machen. Letzteres kann nicht mit dem Sein zugleich gesetzt sein, denn dann wäre es ihm wesentlich. — Noch weniger konnte der Gegensatz, das Nichtsein zuerst sein, weil es eben Negation ist, die kein Sein aus sich entbinden kann.“ Nachdem der Verf. so erwiesen, daß die Disharmonie factisch vorhanden ist, und keineswegs ursprünglich gewesen, so stellt er die Frage S. 22: „Steht es im Widerspruch mit der Idee des Urhebers des Urgesetzes, wenn wir von ihm aussagen, er habe dieses Gesetzes Wirkungen im Laufe der Weltgeschichte von Zeit zu Zeit freies Spiel vergönnt?“ Wir meinen: keineswegs; besonders wenn man bedenkt, daß Gott nicht blos physischer, sondern auch moralischer Weltregent sei. Er wird demnach gewiß die Harmonie der physischen Weltordnung, welche durch die Ursünde gestört worden ist, wiederherstellen, sobald dieß ein höherer moralischer Zweck fordert: das ewige Heil der Menschengeister. Mithin ist das Wunder auch möglich. Der Mensch hat selbst ein Bedürfniß, sagt der Verf. (S. 26), nach dem Wunder, „weil vom ersten Moment seiner Empfängniß ab die Disharmonie zwischen Geist und Stoff sein Wesen durchdringt. Er will von ihr erlöst sein. Seine Sehnsucht nach dem Wunder ist identisch mit seiner Sehnsucht nach Erlösung.“ Das Wunder ist demnach (S. 27) „ein

sporadisches Sichgeltendmachen, ein Hineinleuchten des Urgesetzes in die erkrankte Natur." — Auf den Einwurf (S. 32), „daß man von dem Wunder überhaupt sich keine Vorstellung machen könne," — erwidert der Verf. gut: „die Unbegreiflichkeit schwindet sofort, sobald wir das Wunder als eine Wirkung des wahren Urgesetzes begreifen. Daß es hiernach sein könne, ist dann nicht mehr unbegreiflich; wie es aber sei, d. h. wie sein innerer Prozeß gestaltet sei, das bleibt freilich unbegreiflich."

Als ein besonderes Verdienst des Verf. müssen wir es bezeichnen, daß er auf die Mängel der gewöhnlichen Rechtfertigung des Wunders, welche selbst von Leibnitz einigermaßen angenommen wurde, aufmerksam gemacht hat. Leibnitz geht (S. 29 ff.) „von der Idee aus, daß das Naturgesetz, sowie es uns heute entgegentritt, identisch sei mit dem Urgesetze des Urhebers der Welt, und daß diesem daher auch die Macht einwohnen müsse, von diesem Gesetz Ausnahmen zu machen, die sich dann im Wunder documentiren." Darauf entgegnet der Verf.: „Wenn freilich erstere" (die ursprünglichen) „mit den dermaligen Naturgesetzen identisch wären, wenn sie gleich letzteren den Zwiespalt zwischen Geist und Stoff gesetzt hätten, d. h. also wenn sie in ihrer ersten Anlage die größte Unvollkommenheit sanctionirt hätten, dann könnte der oberste Gesetzgeber, ohne sich zu widersprechen, nach Belieben Exceptionen von solchen Gesetzen statuiren, um Vollkommneres dem minder Vollkommenen zu substituiren." Allein diese Behauptung erniedrigt „den absoluten Geist zu einem seine Werke ausbessernden Künstler. — Gott ändert nie und nimmer sein Urgesetz; es ist absolut vollkommen. Es kann also eine Ausnahme nicht erleiden." Die Gottheit kann „das von ihr nicht gewollte Walten eines minder

vollkommenen Gesetzes zulassen, und muß es zulassen, wie ja das Walten selbst des radicalsten Bösen dieß täglich bezeugt, um nicht die Freiheit des erschaffenen Geistes zu beeinträchtigen.“ So z. B. ist (S. 30 ff.) „das Leben ein von Gott gewolltes unveränderliches Urgesetz; der Tod ist ein von ihm geduldetes Naturgesetz. — Kommt nun das erlösende Element mit dem leiblichen Tode in einen solchen Contact, der das Urgesetz des Lebens, nach welchem der leibliche Tod ein unnatürliches, von ihm nicht gesetztes Ereigniß ist, vorwalten läßt, so ist es zwar für uns, die wir am falschen Naturgesetz kleben, eine wunderbare, im höheren Sinne aber eine urnatürliche Erscheinung, wenn der Tod vor dem Urgesetze aufgehoben erscheint, und die Macht des verkehrten Naturgesetzes von dem Urgesetze vernichtet wird. — Auf diese Thatsache des waltenden Urgesetzes sind nun alle Wunder, die das erlösende Element unmittelbar oder mittelbar wirkt, zurückzuführen.“

Doch dagegen müssen wir bemerken, daß es außer den Wundern der Krankenheilungen und Todtenerweckungen auch noch andere gibt, welche gleichfalls der Erlöser gewirkt, als z. B. die Brodvermehrung in der Wüste, die Verwandlung des Wassers in Wein bei der Hochzeit zu Cana in Galiläa. Hier erscheint das Wunder nicht als eine Aufhebung einer Disharmonie oder als eine Wirkung des Urgesetzes. (Auch sind wegen der Ursünde nicht alle primitiven Naturgesetze abgeändert worden, wie der Verf. selbst zugibt S. 22, „daß der Natur noch ein Abglanz der Wirkungen des Urgesetzes zu eigen geblieben“.) Es erscheint mehr als ein Act der absoluten Herrschaft Gottes über die Natur. Man wird daher unterscheiden müssen zwischen Wundern der absoluten Weltherrschaft Gottes und

den Wundern der Erlösung (der absoluten Barmherzigkeit). Wir möchten deßhalb sagen: die meisten Wunder des Evangeliums sind allerdings auf die Thatsache des waltenden Urgesetzes zurückzuführen, doch keineswegs alle. Deßhalb ist die Behauptung des Verf. S. 38 in etwas einzuschränken: „Das ist auch zuletzt der eigentliche sittliche Zweck des Wunders, die Emancipation vom falschen Gesetz, die Subordination unter das wahre Gesetz, und somit die Herrlichkeit der wahren Freiheit zu manifestiren." Man kann nur dieß behaupten, daß ein Hauptzweck des Wunders in der Weltgeschichte die Wiederherstellung des Urgesetzes, sowie die Vollendung desselben ist. Und das ist die Verklärung der Menschenleiblichkeit und der Außennatur am Weltende. Aber deßungeachtet müssen wir annehmen, daß das Wunder auch noch andere Zwecke als die blos besagten habe. Das Wunder ist auch eine Erscheinung, in welcher Gott sich selbst bezeugt als absolute Causalität (Jos. XXIV. 17). Gott kann jedoch hiebei verschiedene Zwecke haben, entweder um seine absolute Weltherrschaft als Weltschöpfer und Weltregierer zu verherrlichen, oder um als absoluten Herrn über die Natur sich zu bethätigen, z. B. um die Nichtigkeit der Naturgötter zu erweisen, und so sich als den einzig wahren Gott [1]) gegenüber dem Heidenthum zu erkennen zu geben. Dahin gehören besonders die Wunder Gottes durch Moses im alten Testamente. — Gott kann aber auch im Wunder seine absolute Barmherzigkeit mani-

1) Im II. Mos. IV. 1. 8 erklärt sich Jehova: „Die Aegypter sollen erfahren, daß ich Jehova bin, wenn ich meine Hand ausstrecke über Aegypten." Mit Recht betrachtet Kurz in seiner „Geschichte des A. B." II. Bd. 2. Aufl. S. 86 die Wunder Gottes in Aegypten „als Kampf Jehova's gegen die Götter der Aegypter."

festiren durch die Erlösung der Menschen- und Naturwelt von den Uebeln der Ursünde. Von dieser Art sind die meisten Wunder des N. T. — Gott kann endlich auch den Zweck haben: einen Propheten als von ihm gesendet zu legitimiren (II. Mos. IV. 1. 8) und um die Wahrheit und Göttlichkeit seiner Lehre zu bezeugen. Dieß geschah im A. und N. T. — Der Verf. hat das Moment, daß die Wunder eine Selbstbezeugung der göttlichen Offenbarung überhaupt sind, zu wenig hervorgehoben. Denn die Wirksamkeit des Urgesetzes kann doch nur durch Gott als Ursache herbeigeführt werden. Der Prophet kann es nur wirksam machen durch die göttliche Hilfe. Darum glauben wir, daß man das Wunder allseitiger fassen müsse. Man könnte es allenfalls definiren, wie Ehrlich in seiner Fundamental-Theologie, I. Theil S. 185: „Das Wunder ist eine sinnliche Erscheinung, welche außer der creatürlichen Ordnung steht und durch Gott zur Bezeugung seiner Offenbarung bewirkt wird."

Der Verf. der zweiten, uns vorliegenden Schrift sucht den Nachweis von der Erhabenheit der christlichen Ethik über die heidnische und von der Unentbehrlichkeit der erstern zu liefern (S. 2). Er wählt hiezu die Pflichtenlehre des Cicero, als das beste Werk in der vorchristlichen heidnischen Moralphilosophie, und die christliche Pflichtenlehre des hl. Ambrosius (S. 3). Zuerst entwickelt er die Ideen der Ciceronianischen (S. 5—8) und hierauf die der Ambrosianischen Pflichtenlehre (S. 18—28). Dann vergleicht er die Lehren beider Schriften, um den Werth derselben zu bestimmen (S. 28—44), und widerlegt so die Behauptung, daß die christliche Ethik leicht entbehrlich sei. Hierbei bemerkt er S. 1: „Fragen wir nach dem Beweise für dieses negirende

Urtheil, so soll denselben die augenscheinliche Thatsache der geringen Inhaltsverschiedenheit der jetzigen Moralphilosophie und der christlichen Ethik liefern." Und dasselbe soll auch von der vorchristlichen heidnischen Moralphilosophie gelten. Denn Stäudlin sagt (in s. Gesch. der Sittenl. Jesu): „Würdig war die erhabene Lehre der Stoa, in ihren Hauptgrundzügen für einerlei mit der Tugendlehre Jesu gehalten zu werden (S. 3)." — Wir wollen nun blos auf einige der wichtigeren Mängel, welche der Verf. in der Pflichtenlehre Cicero's gefunden, aufmerksam machen.

Der Verf. tadelt 1) an Cicero (S. 28) dieß: „Von einem Berufe der menschlichen Seele, Gott als Schöpfer und Allvater zu erkennen [1]), ihn um seiner selbst willen zu lieben, und die Verähnlichung mit seinem heil. Wesen als Lebensberuf aufzufassen, davon findet sich bei ihm keine Ahnung." Also ist, sagen wir, auch für die moderne unabhängige Moral die Frage über Gott bei Seite zu lassen, als ob die Rücksichtnahme auf Gott, den Urheber des Sit-

1) Unrichtig behauptet der Verf. S. 30: „Der Philosoph kann zumeist mittelst Aufsteigens von der vernünftigen Creatur und vermittelst Potenzirung ihrer Kräfte eine Vorstellung von einem höhern Wesen sich verschaffen." Diese Erkenntnißweise ist die via eminentiae. Dieser Weg der Forschung allein führt allerdings noch nicht zur reinen und vollständigen Erkenntniß Gottes. Aber die Philosophie weiß ja auch noch von andern Wegen der Forschung. Hierher gehören die via negationis, weil Gott als unendliches Sein von der endlichen Creatur als wesentlich verschieden aufzufassen ist, und daher alle Unvollkommenheiten ausschließt; und endlich die via causalitatis, da nur auf diese Weise Gott als Schöpfer der Welt erkannt werden kann. Durch richtige Benützung dieser 3 Wege der Forschung kann die Philosophie wohl zur wahren Erkenntniß eines persönlichen Gottes kommen. Wenn aber die antike Philosophie nicht zur ganz reinen Erkenntniß Gottes gelangte, so war einestheils das einseitige Benützen zumeist der via eminentiae, und anderntheils auch die durch die Ursünde getrübte Vernunft Schuld.

tengesetzes, nicht den Charakter der Moral bestimmen würde. Der ganze Inhalt dieser neuen natürlichen Moral lautet kurz: Achtung der menschlichen Würde in sich und Anderen. Darin besteht die Gerechtigkeit. Doch Pflichten gegen Gott, der den Menschen nach seinem Ebenbilde erschaffen, und ihm erst hiedurch diese Würde verliehen, kennt diese Moral nicht. Sie will ganz originell sein, und die christliche Ethik weit übertreffen, und doch hat sie ihre Hauptlehre nur dieser entlehnt. — Ferner hatte 2) Cicero keine richtige Erkenntniß vom höchsten Gute. S. 32 bemerkt der Verf. gut: „Cicero glaubt schon in der Tugend den höchsten Besitz der Menschheit und damit deren Beseligung gefunden zu haben." Allein die Tugend kann den Menschen nicht vollkommen befriedigen (beseligen), sondern nur die Vereinigung mit Gott, dem allervollkommensten Wesen im Jenseits. Deßhalb ist nach Ambrosius „Gott das höchste Gut des Menschen." Der Tugendhafte kann wohl auf Erden den Schmerz verläugnen, aber nicht hinwegläugnen. — 3) „Als das Wichtigste für die Menschheit erscheint Cicero der irdische Staat. Das Staatswohl absorbirt bei ihm alles Sonderrecht des Einzelnen. Der Werth des Individuums wächst oder mindert sich ihm mit dem Werthe, den es für das Staatswohl hat (S. 31)." Trefflich äußert der Verf. dagegen S. 32: In der Ambrosischen Pflichtenlehre ist „dem Christen der irdische Staat nicht Selbstzweck. Schon in der Zeit tritt dem Christen seine politische Stellung vor seinem Charakter als Glied der Kirche in den Hintergrund. Christi Reich in der Erscheinung einer sichtbaren Kirche vermittelt allen Menschen ohne Rücksicht auf irdische Beschäftigung, eine gleiche Berufung zur Kindschaft des Allerhöchsten." Cicero erkennt sonach nicht die wahre Würde des Menschen,

daß jeder nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen. Er schließt von der Achtung der Menschenwürde einen Theil derselben aus, als z. B. die Taglöhner, Handwerker, Kleinhändler und Sklaven (S. 12). — Die Menschenwürde ist bei ihm blos „die rühmliche Meinung der Menge.“ (S. 42). — Ebenso irrte Cicero 4) wenn er die Behauptung aufstellt (S. 14): „Der Selbstmord ist durch die Tugend der Tapferkeit nicht unbedingt verpönt, ist in gewissen Lagen sogar geboten“ und selbst „eine ausgezeichnete Handlung“ (S. 40). — Dann konnte 5) der Wahn Cicero's (S. 38), „daß die Affecte der menschlichen Seele an sich fehlerhaft seien, der Reinheit seiner Pflichtenlehre nur gefährlich sein, was z. B. in seiner Anleitung, für den Fall der Nothwendigkeit, Zorn blos zu heucheln, zu Tage tritt. Das christliche Bewußtsein ist ferne von einer solchen Unnatürlichkeit.“ Mit Recht sagt der Verf.: Viel richtiger lehrt der hl. Ambrosius, „daß diese Regungen des menschlichen Herzens erst durch den guten und schlechten Gebrauch eine ethische Bedeutung erhalten. Die christliche Ethik kennt auch einen gerechten Zorn.“ Darum halten auch wir die Beschuldigung der modernen unabhängigen Moral, daß die christliche Ethik widernatürlich sei, — für äußerst ungerecht. — 6) Hierauf macht Cicero von der Idee der Unsterblichkeit in seiner Pflichtenlehre gar keine Anwendung. Gerade so verfährt auch die moderne unabhängige Moral. Sie will gleichfalls von der Unsterblichkeit der Seele und der jenseitigen Vergeltung beim sittlichen Handeln ganz absehen, als ob ohne diesen Glauben und ohne die Kräftigung des Willens hiedurch die Realisirung der Tugend in schwierigen Verhältnissen noch möglich wäre. Scharfsinnig erwidert der Verf. gegen Cicero S. 34:

Und doch „findet seine Verheißung von irdischer Glückseligkeit als Lohn der Tugend selbst für den Sittlichsten im Leben keine Bestätigung." Und zudem „ist es Forderung der Gerechtigkeit, daß die Tugend ihres Lohnes gewiß sei. Nothwendig müssen darum, soll Letzteres nicht unerfüllt bleiben, die Folgen des menschlichen Handelns über das Grab hinüberreichen." — „Allein die Idee einer Vergeltung nach dem Tode war (wie Döllinger in s. Schrift: „Heidenthum und Judenthum" S. 571 aufzeigt) Cicero nicht nur fremd, sondern er erklärte sie in einer seiner Reden geradezu für eine abgeschmackte Fabel (Orat. pro Cluent. c. 61)." — 7) Auch fehlte der Moral des Cicero die genügend imponirende Autorität. S. 36 äußert der Verf.: „Des christlichen Pflichtenlehrers oberste Sittenregel: nach dem Willen Gottes zu leben, ist durchaus von einem anderen Geiste getragen, als dem autoritätsbedürftigen Vernunftgebote Cicero's." Allerdings, weil Cicero Gott nicht als Urheber des Sittengesetzes erkannte und geltend machte. Dadurch verlieren nothwendig die sittlichen Aussprüche der vernünftigen Natur an Ansehen (an Autorität und Sanction). Dieß wußte Kant. Daher betrachtet er das natürliche Sittengesetz in weiterer Instanz auch als göttlichen Willen. Doch ist troz dieser Anerkenntniß, behaupten wir, die Autorität der christlichen Offenbarungsmoral immerhin eine noch imponirendere, als die der natürlichen Moral. S. 46 sagt der Verf. selbst: „Die Offenbarungsmoral, auf's innigste mit der christlichen Religion verwebt, bietet einen allwissenden, gerechten Gott als strafenden und belohnenden Ueberwacher des Sittengesetzes, was allein die Masse der Menschheit zu sittlicher Anstrengung zu bewegen vermag. Keine menschliche Vernunftautorität ersetzt diese

Grundlage der Tugendlehre Jesu." Dieß erkennt zwar auch die wahre natürliche Moral, daß die göttliche Autorität als Urheber und Ueberwacher des Sittengesetzes höher als die bloße Vernunftautorität stehe. Aber, hätte der Verf. hinzufügen sollen, die Erkenntniß dessen wirkt keineswegs so stark, als die historische Thatsache der positiven christlichen Offenbarung. Denn hier machte sich die göttliche Autorität sichtbar und die Befehlsberechtigung des erscheinenden Gottes in Menschengestalt steht über alle Anzweiflung.

Der Verf. zeigt zuletzt noch kurz, daß die sogenannten Cardinaltugenden viel tiefer und in größerer Vollkommenheit von Ambrosius in der christlichen Ethik aufgefaßt werden, als von Cicero in seiner Pflichtenlehre. — Dazu kommt dann, daß nach Cicero's Moral die Triebfedern des sittlichen Handelns nicht immer ganz rein sind. Denn so räth er (S. 39), irdische Wohlthaten zu spenden, „um Ruhm und Dank" einzuernten, und (S. 41) „um Andere sich dienstbar zu machen." — Der Verf. kommt so zum Schluß, daß die christliche Moral keineswegs mit der heidnischen Moralphilosophie identisch, im Gegentheile viel vortrefflicher, und sogar unentbehrlich sei. S. 47 erklärt er: „Wir mögen die Ergebnisse der vor- und nachchristlichen Vernunftmoral in ihren hervorragendsten Geistern in Betracht ziehen, so vermag deren gesammte Ausbeute die christliche Offenbarungsmoral nicht zu ersetzen." Wir sind derselben Ansicht [1]). — Letzteres Resultat erhellet besonders, wenn wir noch folgende Momente, welche der Verf. mit Recht hier beachtet, erwägen. — a) Nach Cicero „besitzt in der vernünftigen Natur ein Jeder eine genügende Norm

1) Siehe unsere Schrift: „Die Nothwendigkeit der christlichen Offenbarungsmoral." Tüb. 1850.

des den jeweiligen Umständen entsprechenden sittlichen Handelns." Denn de off. I. 28. 100 sagt er: »Quam (naturam) si sequemur ducem, nonquam aberrabimus.« Gut entgegnet der Verf. S. 35: „Würde sich der Mensch noch der Natur der noch nicht gefallenen Stammältern erfreuen, so müßten wir dem Cicero vollkommen Recht geben. Allein seit außer dem Gesetz des Guten noch ein anderes Gesetz in den Gliedern des Menschen sich geltend macht (Röm. VII. 23), ist gerade die Natur „(die sinnliche)" des Menschen, welche sehr oft den Vorstellungen der Vernunft widerstrebt. Eine Erklärung dieser Thatsache suchen wir vergeblich bei Cicero." Darüber kann eben nur die christliche positive Offenbarungsmoral uns genügend belehren. Wer könnte dann ihre Entbehrlichkeit mit Grund behaupten, wenn er noch weiter b) bedenkt, was der Verf. S. 34 bemerkt: „daß zur Erlangung der seligmachenden Tugend menschliche Kraft nicht ausreiche, bekennt Cicero selbst, wenn er ausruft: »Aber wo ist der Mann zu finden, der in Aussicht auf Straflosigkeit und Verborgenheit stets von allem Unrechte sich enthielte?« — „Sich selbst widersprechend bezeichnet er gleichwohl ohne Anweisung einer höhern Unterstützung die Uebung des Guten als beseligendes Princip." Und in der Schrift de ntra deor. meint er (S. 29): „Die Tugend hat noch Niemand als ein Geschenk Gottes betrachtet. Denn um der Tugend willen werden wir mit Recht gelobt. Das wäre aber nicht der Fall, wenn sie ein Geschenk der Gottheit und nicht unser eigenes Werk wäre." Hierauf S. 30: „Wo hat jemals Einer der Gottheit dafür gedankt, daß er ein tugendhafter Mann ist?" — Auch nach unserer Anschauung ist die Tugend ein Werk der Freiheit des Menschen. Darin hat Cicero Recht. Aber

deßungeachtet ist sie auch ein Geschenk Gottes, da Gott dem Thäter der Tugend die Fähigkeit (Vernunft und Freiheit) hiezu und seine höhere Unterstützung (Gnade) verleiht. Denn Gott ist nicht blos der Urheber vom Wachsthume der Feldfrüchte, sondern auch der geistigen sittlichen Früchte (der Tugendwerke). Nur der Schöpfer als moralischer Weltregent kann das Geschöpf vollenden. Der Verf. bemängelt an Cicero nicht ohne Grund: „Vergeblich suchen wir nach einer Verwendung der Lehre vom Gewissen bei ihm.“ Und wir glauben: hätte Cicero mehr die Mahnungen, Warnungen und Drohungen des Gewissens, sowie die Antriebe zum Guten in demselben beachtet, so würde er erkannt haben, daß auch Gott den Geist bei seinem Tugendstreben unterstütze (Joh. 1, 9). Denn nach dem allgemeinen Sprichworte heißt es: das Gewissen ist die Stimme Gottes.

Zukrigl.

4.

Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts. Mit besonderer Rücksicht auf deutsche Zustände, verfaßt von **Aemilius Ludwig Richter,** Doctor der Theologie u. d. Rechte, Geh. Ober-Reg.-Rathe u. ord. Prof. d. Rechte zu Berlin. Sechste Auflage. Nach dem Tode des Verfassers besorgt von Dr. **Richard Wilhelm Dove,** ord. Prof. d. Rechte zu Kiel, ord. Mitgliede d. historisch-theol. Gesellschaft zu Leipzig. Verlag von Bernhard Tauchnitz. Leipzig 1867. S. X und 1026. Preis fl. 6. 9 kr.

Richter's Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts hat bald nach seinem ersten Erscheinen auch in

katholischen Kreisen große Anerkennung und weite Verbreitung gefunden. Die ausgebreitete Gelehrsamkeit des Verfassers, sein umfassendes Quellenstudium, die vortreffliche historische Methode, welcher er folgte, die genaue Angabe der Belegstellen und der einschlägigen Literatur, sowie die Eleganz der Darstellung konnten nicht verfehlen, seinem Werke die allgemeine Aufmerksamkeit zuzuwenden. Mit diesen Vorzügen verband sich eine gründliche, bis dahin bei protestantischen Autoren wenig bemerkbare Kenntniß der katholischen Kirchenverfassung, ein sorgfältiges und gewissenhaftes Eingehen auf die Quellen des öffentlichen Rechts, eine vielseitige Vertrautheit mit den ältern Canonisten und kirchenrechtlichen Schriftstellern, eine möglichst objectiv gehaltene, vom Geiste der Billigkeit getragene Beurtheilung der innern und äußern Verhältnisse der Kirche — und wiewohl in letzterer Richtung von Katholiken manche Aufstellung des Verfassers beanstandet oder geradezu bestritten werden mußte, so ließ sich doch nicht in Abrede ziehen, daß er in allen wichtigen Fragen, welche damals die Zeit bewegten und von bureaukratischen Regierungen zu Ungunsten der Kirche entschieden waren, sich mit Energie und ohne Rückhalt auf die Seite des Rechts gestellt habe. Ueber ein weiteres Verdienst, das noch schwerer wiegt, führen wir die Worte Schulte's an. „Richter bot ein Werk, das, obwohl von einem Protestanten geschrieben, das katholische Kirchenrecht in seiner Reinheit darstellte, dieß gänzlich objectiv gab, ja in den wesentlichen Punkten für die Anforderungen desselben eintrat, zugleich auf der Höhe der Wissenschaft stand. Seine Verbreitung, der gleiche Standpunkt, den Richter auf einer der ersten Universitäten Deutschlands seit 1846 als Lehrer einhielt, endlich auch die Stellung, welche er

im Ministerium einnahm, alles dieß hat wesentlich dazu beigetragen, daß in der Wissenschaft wie bei den praktischen Juristen und Regierungsmännern in Preußen und darüber hinaus in Deutschland gegenüber der katholischen Kirche sich eine objectivere, ja man darf sagen, vielfach wohlwollende, durchgehends wenigstens eine Richtung Bahn brach, welche nicht aggressiv oder präventiv, sondern höchstens repressiv wirken wollte. Daß die preußische Verfassungs-Urkunde der katholischen Kirche eine Freiheit geben konnte, welche vielleicht innerlich viel werthvoller und jedenfalls auch äußerlich stärker ist, als die durch die neueren Concordate geschaffene, dürfte wohl nicht geschehen sein, wenn nicht die Geister durch die Theorie vorbereitet gewesen wären. Daran hat Richter sein gut Theil beigetragen, um so mehr, als Richter's als eines Protestanten Standpunkt unbefangen erschien und deshalb weit mehr wirken konnte und mußte, als die gleiche Theorie eines Katholiken. Man braucht nur zu sehen, was bis 1850 oder auch noch später als Kirchenrecht selbst in katholischen Staaten in Schrift und Wort figurirte, in welchen Grundsätzen die dortige jezt lebende ältere Generation auferzogen ist, um das Gesagte zu begreifen" [1]).

Von dem classischen Werke war im Jahr 1858 die fünfte Auflage erschienen und wenige Jahre haben hingereicht, eine neue nothwendig zu machen, aber es war dem Meister nicht mehr vergönnt, die Arbeit selbst zu übernehmen, denn 1864 hatte ihn — für die Wissenschaft allzu frühe — der Tod ereilt.

---

1) Schulte, Richter und das katholische Kirchenrecht in Dove's Zeitschrift für Kirchenrecht, Bd. V. S. 276 f.

Die vor wenigen Wochen in ihrer letzten Lieferung erschienene, nunmehr vollendete sechste Auflage ist besorgt von Hrn. Prof. Dr. Dove in Kiel, einem Schüler und Freunde des Verblichenen, der auf Richters Wunsch bereits an der Herausgabe der vorhergehenden Auflage sich betheiligt hatte. Wir haben von der neuen Bearbeitung Einsicht genommen und freuen uns, die Ueberzeugung aussprechen zu können, daß dieses schwierige Unternehmen kaum in bessere Hände hätte gelegt werden können. Mit Recht ist als oberster Grundsatz aufgestellt worden, den Text der fünften Auflage möglichst unverändert zu erhalten und das geistige Gepräge, welches Richter seinem Werke selbst noch gegeben hatte, nicht zu verwischen: nur ganz wenige Paragraphen sind umgearbeitet — § 36—39 über Benedictus Levita, die Kapitel des Angilram und die Decretalen Pseudoisidors, — und andere haben kleine Erweiterungen oder kurze Zusätze erhalten, z. B. § 74. 84. 88. 130. 167. 181. 183 ꝛc., aber in beiden Fällen ist die vorgenommene Aenderung mit einem beigefügten Sternchen angedeutet. Eine größere Freiheit der Bewegung hat sich der Herausgeber in den Noten gestattet: es handelte sich hier darum, die reiche seit 1858 erschienene Literatur nachzutragen, die Ergebnisse der neuesten Gesetzgebung zu verzeichnen, die Citate der frühern Ausgaben zu prüfen, zu berichtigen und zu ergänzen. All dieses ist mit einer Gelehrsamkeit, Umsicht und Acribie geschehen, die nur wenig zu wünschen übrig lassen. Die jedem einzelnen Paragraphen vorausgeschickten Nachweisungen der vorhandenen literarischen Hilfsmittel sind mit geringen Ausnahmen (z. B. § 116 ist Möhler's Abhandlung über den Cölibat, in dessen gesammelten Schriften

und Aufsätzen, herausgegeben von D. J. Döllinger, I. S. 177 ff. nicht erwähnt) sehr vollständig und das Neue nicht blos äußerlich angefügt, sondern verarbeitet und dem Ganzen als organische Theile einverleibt. Die Resultate der Gesetzgebung und besonders die Partikularrechte der einzelnen Länder haben eine ebenso genaue als umfassende Berücksichtigung gefunden und werden dazu beitragen, das Werk auch in seiner neuen Gestalt dem praktischen Geistlichen und dem Juristen zu einem sehr brauchbaren Handbuch zu machen. Die Revision und Berichtigung der frühern Citate ist mit großem Fleiße und strenger Gewissenhaftigkeit durchgeführt. Wenn es uns gestattet ist, hiefür ein Beispiel namhaft zu machen, so verweisen wir auf den Paragraphen über die Simonie: die fünfte Auflage enthält § 220. Note 9 — in Folge eines Versehens — das theils ungeschickte theils geradezu falsche Citat »c. 16 conc. Trid. Sess. XXV. c. 16 de ref.«, in der sechsten Auflage findet sich § 121 Note 10 nicht nur die übliche, sondern auch die richtige Angabe »Trid. Sess. XXV. c. 16 de regul. et mon.« Man halte derlei Dinge nicht für Kleinigkeiten, Jedermann weiß, was ein falsches Citat für denjenigen bedeute, der es gerade braucht und nachschlagen soll, der Umstand aber, daß der Herausgeber auch solche Minutien nicht übersah, liefert den besten Beweis, mit welcher Sorgfalt er verfahren ist und bietet uns die Gewähr, daß auch andere Verstöße und Ungenauigkeiten ihre Berichtigung werden gefunden haben. Durch die zahlreichen Beisätze und Erweiterungen hat das Werk allerdings an Umfang bedeutend zugenommen, denn während die fünfte Auflage mit Register nur 835 Seiten zählte, umfaßt die sechste deren 1026, obwohl der „Anhang, Urkunden zur Geschichte der Entwick-

lung einzelner Rechtsinstitute", wie schon Richter beabsichtigt hatte, hinweggelassen wurde, aber wir glauben, daß mit dem Umfange auch der Inhalt wesentlich gewonnen, daß nichts Ueberflüssiges oder Uninteressantes Aufnahme gefunden habe und darum kein Grund vorliege, die größere Ausdehnung zu bedauern, zumal da der Preis des Buches in Anbetracht der vortrefflichen Ausstattung ein billiger genannt werden muß.

Der Geist, in welchem der Herausgeber arbeitete und der Standpunkt, auf welchen er sich zur katholischen Kirche stellte, ist im Großen und Ganzen der seines Lehrers und wenn wir auch nicht allen Ansichten, die er in letzterer Richtung (z. B. § 223. Note 8, § 293. Note 18 Ende) äußert, beizustimmen vermögen, so wird man ihm doch das Zeugniß schuldig sein, daß er die katholische Kirche, ihre innere Verfassung sowie die Stellung, welche sie nach Außen einnimmt, erfaßt habe und sie mit jener Ruhe und Objectivität, die der Wissenschaft ziemt, gerecht und billig zu beurtheilen vermöge. (Vgl. z. B. § 88. Note 10—12.)

Wir waren weit entfernt, im Voranstehenden eine irgendwie einläßliche Kritik der Leistungen Dove's geben zu wollen, unsere Absicht gieng vielmehr nur dahin, durch eine kurze Anzeige auch in katholischen Kreisen auf das treffliche Werk, das uns in einer neuen Bearbeitung geboten wird, aufmerksam zu machen und zu dessen Verbreitung beizutragen, überzeugt, daß es neben den katholischen Lehrbüchern des Kirchenrechts, selbst den besten, immer eine würdige Stelle einnehmen und in vielen Beziehungen mit Nutzen werde gebraucht werden.

Kober.

5.

Die **Praebenda theologalis und poenitentialis** in den Capiteln. Eine canonistische Abhandlung von Dr. **Franz Sentis**, Privatdocent der Rechte an der Universität zu Bonn. Mainz, Verlag von Franz Kirchheim. 1867. 55 S. Preis fl. — 27 kr.

Die vorliegende Abhandlung tritt der „nicht blos in Deutschland verbreiteten" Ansicht entgegen, als ob die vom Tridentinum vorgeschriebenen Aemter des bischöflichen Theologus und Pönitentiars in den Capiteln eine für die Gegenwart unpraktische und daher überflüssige Institution sei — und sucht darzuthun, wie dieselben im Sinne des Concils und den Anforderungen unserer Zeit entsprechend wiederhergestellt und fruchtbar gemacht werden könnten. Ihre große Wichtigkeit gehe unzweideutig hervor aus der geschichtlichen Entwicklung, welche die beiden Aemter genommen haben, aus den so bestimmt lautenden Vorschriften des Tridentinums, aus den zahlreichen Entscheidungen der Congregatio Concilii und den Antworten, welche diese Behörde auf die Statusberichte der Bischöfe betreffend die mangelhafte Errichtung der genannten Präbenden zu geben pflege, aus den neuern mit Rom getroffenen Vereinbarungen, welche die Errichtung oder Erhaltung jener Officien mit Nachdruck betonen und endlich aus dem Umstande, daß die neuesten Provincialconcilien ihre Wiederherstellung einstimmig fordern. Sollen aber die beiden Aemter eine für unsere Verhältnisse ersprießliche Thätigkeit entfalten, so müsse ihr ursprünglicher Geschäftskreis erweitert und mit den Ansprüchen der Gegenwart mehr in Uebereinstimmung gebracht werden. Dem Pönitentiar könnte neben seiner hergebrachten

Competenz noch eingeräumt werden die bischöfliche Absolutionsgewalt in den casus reservati, die Ertheilung der Dispensationen von Gelübden, von den geheimen Ehehindernissen, die mit einer Sünde zusammenhängen und von den Irregularitäten ex delicto occulto. Durch die Vereinigung all dieser Befugnisse in der Hand eines Mannes würde eine exactere Behandlung der einzelnen Fälle, größere Geheimhaltung, schnellere Erledigung, überhaupt eine bessere Handhabung der Bußdisciplin erzielt werden und selbst für die Wissenschaft stünde ein erheblicher Gewinn zu erwarten. In derselben Weise lasse das Amt des Theologus eine für die Diöcese und den Clerus wohlthätige Aenderung zu. Demselben könnte unter Beibehaltung seiner ursprünglichen Obliegenheit, die heil. Schrift zu erklären, das ständige Referat über die in der bischöflichen Curie zur Verhandlung kommenden dogmatischen und disciplinären Fragen übertragen werden, ebenso die Leitung und Ueberwachung der neuerdings vom hl. Stuhle wieder in Anregung gebrachten Moralconferenzen des Clerus, die Censur der hier gelieferten Arbeiten und die Veröffentlichung hervorragender Leistungen.

Ueberzeugt von dem Nutzen dieser oder ähnlicher Aenderungen und hoffend, daß es gelingen werde, die in Rede stehende Institution nach der Idee des Tridentinums neu zu beleben, erörtert der Verfasser im zweiten Capitel das innere Wesen der theologalen und pönitentialen Präbende im Unterschiede von den gewöhnlichen Canonicaten und zeigt die sich hieraus ergebende Stellung ihrer Inhaber. Das dritte Capitel handelt von dem Rechte des Bischofs auf Errichtung und Besetzung der beiden Pfründen und von den Bedingungen, an welche die Ausübung dieses

Rechtes für die Fälle geknüpft ist, in welchen der Bischof die collatio libera hat. Die drei folgenden Capitel endlich setzen auseinander, wie sich die Errichtung und Besetzung gestalte, wenn die collatio libera des Bischofs an den Capitelspräbenden, welche zur theologalen und pönitentialen erhoben werden sollen, durch päpstliche Reservation oder durch ein Mitwirkungsrecht des Capitels oder durch das Patronat eines Privaten beschränkt ist.

Die Abhandlung zeugt von ausgebreiteten canonistischen Kenntnissen und genauer Bekanntschaft mit der einschlägigen Literatur, namentlich wurden die ältern und neuern Entscheidungen der Congregatio Concilii in sehr umfassender Weise benützt, die Darstellung ist kurz und bündig, das Thema mit Consequenz durchgeführt, neben einer verständigen und maßhaltenden Beurtheilung der objectiv gegebenen Verhältnisse macht sich ein reges Interesse für die Kirche sowie ein gründliches Verständniß ihrer Rechtsinstitute in wohlthuender Weise bemerkbar, und obwohl wir von der Wiederherstellung der beiden Officien die praktischen Vortheile, welche der Verfasser in Aussicht stellt, kaum zu hoffen wagen, so glauben wir doch, daß die Arbeit auf ein wichtiges Moment der kirchlichen Disciplin aufmerksam gemacht habe und jedenfalls für die Wissenschaft verdienstlich sei.

Schließlich erlauben wir uns noch, auf einige Defecte zu verweisen, die uns beim Durchlesen der Schrift aufgefallen sind. Es ist eine allgemeine Sitte, in wissenschaftlichen Arbeiten die Beweisstellen in der Ursprache beizufügen, daher hätten S. 4 f. die Citate aus der Kirchengeschichte des Socrates, Sozomenus und Nicephorus nicht in der lateinischen Uebersetzung, sondern nach dem griechi-

schen Originale angeführt werden sollen. S. 25 ist gesagt, daß, wenn der Bischof innerhalb eines Semesters die Wahl zur Besetzung der erledigten Theologal- und Pönitentialpräbende nicht vornehme, das Electionsrecht an das Capitel devolvire und zum Beweise dessen wird auf c. 2 X. de concess. praeb. 3. 8 verwiesen. Dieß ist in der Stelle klar ausgesprochen und die ältern Canonisten haben den vorliegenden Fall fast allgemein nach ihrem Wortlaute entschieden (vgl. Reiffenstuel, Jus can. L. I. tit. X. n. 9 sqq.), aber die neuern Kirchenrechtslehrer erklären jene Decretale durch das c. 41 X. de elect. 1. 6 mit Recht für aufgehoben und behaupten, daß, wenn der Bischof bei der Collation der Pfründen säumig sei, das Besetzungsrecht an den Metropoliten devolvire (Schulte, Lehrbuch des kathol. Kirchenrechts S. 238. Walter, K.R. S. 524. Richter, K.R. S. 541). Auf S. 35 wird richtig angegeben, daß in Preußen gemäß der Bulle De salute animarum das Besetzungsrecht der einfachen Canonicate in den ungeraden Monaten dem Papste zustehe; aber es ist seit dem Jahre 1850 vermöge eines päpstlichen Indultes die Aenderung eingetreten, daß auf diese Stellen der König nominirt und der Papst auf der Grundlage eines bischöflichen testimonium idoneitatis die Provision ertheilt. Ferner ist uns aufgefallen, daß der Liber sextus constant und durchgängig in einer ungewöhnlichen, jetzt nicht mehr üblichen Weise citirt wird — z. B. S. 37 »c. 4 de consuetud. (1, 4) in VI« statt c. 4 de consuetud. VI. 1. 4. Auch einige Druckfehler hätten leicht vermieden werden können: S. 38 praelectionem st. praeelectionem, S. 48 naverit st. na*va*verit.

Kober.

6.

Die Mönche des Abendlandes vom heil. Benedikt bis zum heil. Bernhard. Vom Grafen v. **Montalembert,** Einer der Vierzig der französischen Akademie. Vom Verfasser genehmigte deutsche Ausgabe von P. **Karl Brandes,** Benediktiner in Einsiedeln. Dritter und Vierter Band, Regensburg bei G. J. Manz 1866 u. 1867. Gr. Octav 502 u. 520 S. Preis à fl. 3. 36 kr.

Von dem allbekannten vortrefflichen Werke des Hrn. Grafen Montalembert „die Mönche des Abendlandes" sind wieder zwei weitere Bände, der dritte und vierte, in deutscher Uebersetzung von unserem verehrten und gelehrten Freunde P. Karl Brandes erschienen, und wir beeilen uns, darüber in möglichster Kürze zu referiren [1]). Die geistreiche Art und Weise, wie der H. Verf. den Gegenstand behandelt, die Tiefe seiner Auffassung, die Lebendigkeit seiner Sprache, der Glanz seiner Schilderungen, die Kraft seiner Gedanken, die Kunst seiner Darstellung und die Concretheit der Lebensbilder, die er uns vorführt, alles das ist den verehrten Lesern dieser Blätter ebenso bekannt wie seine Grundanschauung, daß das Verdienst der Christianisirung und Civilisirung des Abendlandes, sowie das Verdienst, die Kirche in schweren Zeiten wieder regenerirt zu haben, vorherrschend den Mönchen angehöre. Die zwei neuen Bände sind nach allen diesen Seiten hin den beiden ersten, die so großen Beifall fanden, vollständig homogen, Alles wie aus einem Gusse, aber es zeigt sich in ihnen

1) Die beiden ersten Bände wurden im Jahrg. 1861 der Q.-Schr. S. 297 ff. besprochen.

auch da und dort wieder die Neigung zu Excursen aus dem historischen ins politische Gebiet, und die theilweise, allerdings ungemein liebliche und poetische Vermengung des streng Historischen mit dem Legendarischen. Besonders begegnet uns letzteres im dritten Band, der von den großen Mönchen und Missionären unter den Kelten, den alten Briten, Iren und Pikten handelt, also unter Volksstämmen, deren ganz besondere Vorliebe und Glaubensgeneigtheit für die Legende schon den Bollandisten aufgefallen ist. Und in der That hat sich die poetische Schlingpflanze der Sage nirgends so dicht und so enge an den Stamm der Profan- und Kirchengeschichte angerankt, als bei den Kelten.

Die beiden vorliegenden Bände enthalten die Geschichte des Mönchthums im jetzigen England, Irland und Schottland, und zwar von der Bekehrung dieser Länder an bis ins 8. Jahrhundert. Dabei füllt das Mönchthum unter den Kelten beinahe den ganzen dritten Band (bis S. 330); von da aber beginnt die Geschichte der Einführung des Christenthums unter den Angelsachsen durch die römischen Mönche. Was diese begonnen, setzten keltische und angelsächsische Mönche unter den Angeln und Sachsen im 7. und 8. Jahrhundert weiter fort, und ihre Wirksamkeit wird im vierten Band beschrieben. Betrachten wir nun das Einzelne.

Der dritte Band geht in Buch X. Kap. 1 bis auf die Ursprünge des Christenthums auf den britischen Inseln zurück, aber die Ausführung vollzieht sich hier nicht in vollständig chronologischer Ordnung und schließt sich auch nicht ganz genau an das Thema an, sondern ergeht sich zunächst in einer sehr beredten Schilderung der hohen Vorzüge der englischen Nation, die sogar die religiöseste unter

allen europäischen sein soll (S. 9). Zu diesem herrlichen Volke, sagt dann die folgende Seite, haben „die Mönche und die Mönche allein die christliche Gesittung und Bildung gebracht", und zwar Mönche „aus Rom und Irland." Der Verf. hat hier offenbar einerseits — Columba, den Apostel Schottlands, und andererseits — die römischen Missionäre zur Bekehrung der Angelsachsen im Auge; aber schon vor diesen gab es ein „primitives Christenthum" auf dem Inselland, nicht von Mönchen, sondern schon lange vor Entstehung des Mönchthums gegründet, und der Verf. spricht selbst des Weitern darüber, so daß seine obige Behauptung („die Mönche und die Mönche allein") nur für die zweite Christianisirung dieser Länder, nicht aber von jener ersten gilt, deren schon Tertullian gedenkt.

Diese erste Christianisirung knüpft die englische Tradition an den Namen Josephs von Arimathia, der den Verfolgungen von Seite der Juden entfliehend mit zwölf Gefährten an der Westküste Englands gelandet sei und hier zu Ehren der seligsten Jungfrau ein Bethaus, von Christus selbst wunderbar eingeweiht, erbaut habe, das nachmals so berühmte Kloster Glastombury (in der Grafschaft Somersett S. 27). Auf festeren historischen Boden stellt uns Tertullian (ums Jahr 200) mit seiner Angabe: Britannorum inaccessa Romanis loca, Christo vero subdita (adv. Judaeos c. 7). Von da an hatte das Christenthum in Britannien festern Bestand bis zur unglücklichen Katastrophe des Einfalls der Jüten, Angeln und Sachsen um die Mitte des fünften Jahrhunderts. Aber aus der Geschichte der britischen Kirche dieser alten Zeit sind uns nur wenige Einzelheiten bekannt. Der Verf. erwähnt insbesondere des englischen Diakons Alban, Martyrers unter Diocletian

(S. 17) und der Bemühungen des hl. Germanus von Auxerre (429—446), den in Britannien eingedrungenen Pelagianismus wieder auszutilgen (S. 19 f.). Schon etwas früher hatte der heilige Ninias oder Ninian, Sohn eines britischen Häuptlings, nachdem er 24 Jahre lang in Rom gelebt und studirt, an den Grenzen zwischen den Wohnsitzen der Briten und Pikten sich niedergelassen, um die letzteren, ein schrecklich wildes Volk, für den christlichen Glauben zu gewinnen († 432). Jetzt noch trägt die Stadt Whitehorn (casa candida, weißes Haus) den Namen des Klosters und der Kirche zu Ehren des heiligen Martin, die er an der Küste von Galloway aus weißen Steinen erbaute (daher der Name). Uebrigens war Whitehorn damals nicht das einzige Kloster in Britannien, nur hat uns die Geschichte die Namen der übrigen nicht aufbewahrt (S. 25).

Gerade aber bei dieser Kargheit der historischen Notizen über das primitive Christenthum in Britannien ist uns nicht recht begreiflich, warum der Verf. des christlichen Britenkönigs Lucius im zweiten Jahrhundert gar nicht gedenkt. Die Wichtigkeit und Schwierigkeit der Luciusfrage wird es rechtfertigen, wenn wir darüber Nachstehendes beibringen. Beda der Ehrwürdige berichtet in seiner historia eccl. Anglorum lib. I, 4: unter der Regierung des Markus Antonius Verus und seines Bruders Aurelius Commodus habe Lucius, ein König in Brittannien, an den Papst Eleutherius Gesandte geschickt mit der Bitte, er möge ihm zum christlichen Glauben verhelfen. Der Papst habe dieser Bitte entsprochen und die Briten seien nun Christen geworden. — Diese Nachricht Beda's ist auch anderwärts bestätigt und hat alle Wahrscheinlichkeit für sich. Man darf nicht dagegen

einwenden, daß Britannien damals eine römische Provinz gewesen sei und keinen König gehabt habe, denn fürs Erste war der Norden von Britannien nicht römisch, und zudem konnte es auch unter römischer Oberherrschaft britische reguli geben, wie es ja ähnlich auch in Palästina war. Der Name Lucius aber weist darauf hin, daß dieser Häuptling mit Römern im Verkehr stand. Was dann die Chronologie anlangt, so ist zu bemerken, a) Papst Eleutherius saß von 177 bis 192 auf dem römischen Stuhl, b) die zwei Kaiser, welche Beda nennt, sind von ihm nicht accurat angegeben und es ist darum strittig, ob die Gesandtschaft des Lucius in den Anfang oder in das Ende des Pontifikats von Eleutherius verlegt werden muß. Im Anfang desselben regierten Mark Aurel und Lucius Verus, gegen Ende des Eleutherius aber saß Commodus auf dem Thron. — In der Chronik des Galfrid von Monmuth (Sec. XII) wird Lucius als Sohn des Königs Coillus bezeichnet, letzterer aber wird von den englischen Chronisten auch als Vater der hl. Helena angegeben, und so wäre Lucius deren Bruder und Oheim Constantins d. Gr. gewesen, was Alles nicht zur Chronologie bei Beda paßt. Viel wahrscheinlicher ist, wie andere altenglische Schriftsteller angeben und auch Lingard annimmt, daß Lucius ein Abkömmling jenes britischen Häuptlings Cogidunus war, welchem Kaiser Claudius eine Herrschaft in Britannien übergab (Taciti Agricola c. 14). Daß dieser Lucius später nach Rhätien gegangen sei und die Kirche von Chur gegründet habe, davon weiß Beda nicht das Geringste, und auch die vor etwa fünfzehn Jahren aus London nach Chur gebrachte Urkunde (jetzt in der Kathedrale von Chur) spricht nicht von einer Missionsreise des Lucius. Wohl wollte man in Chur in dem Aus-

druck (Lucius) discesserat eine Hindeutung darauf finden, aber unpartheiisch betrachtet will die Urkunde nur besagen: „Lucius habe auf Verlangen seines Volkes, da er selbst kinderlos starb (quod sine prole discesserat), den Kaiser Septimius Severus zu seinem Erben eingesetzt."

Der Erste, der den Apostel Rhätiens und den englischen König Lucius identificirte, war Notker balbulus von St. Gallen († 912) in seinem Martyrologium bei Canisius, lectiones antiquae, ed. Basnage T. II. P. 3. p. 132. Aber Notker stellte diese Identificirung nur als Hypothese auf, indem er schrieb: cujus sepulchrum (id est, qui in Rhaetia requiescit, sive rex quondam ille, sive quicunque servus Dei fuerit) celeberrimis virtutibus illustratur. Aus Notkers Martyrologium ging diese Identificirung in andere Martyrologien, z. B. das römische, über (sub die 3. Decbr.), ebenso in manche Chroniken und andere Werke des Mittelalters, damit auch ins Chur'sche Brevier. Die früheste Erwähnung des rhätischen Lucius geschieht in einer Beschwerdeschrift des Bischofs Victor von Chur an Ludwig d. Fr. v. J. 821. In dieser Schrift wird vom Leichnam des Confessors Lucius gesprochen, aber mit keiner Sylbe gesagt, daß er aus Britannien gekommen sei (vgl. Eichhorn, episcopatus Curiensis p. XI). Viel wahrscheinlicher scheint mir der italische Ursprung des rhätischen Apostels Lucius, und die Christianisirung Rhätiens wird wohl von Oberitalien ausgegangen sein, darum gehörte auch das Bisthum Chur zur Kirchenprovinz Mailand.

Die Eroberung Britanniens durch die Angelsachsen drängte die Kirche nach Wales, Cornwales und Strath-

clyde zurück, also auf die Westküste der Insel von Glasgow oder der Mauer Severs bis Landsend und Plymouth (in der Südwestspitze Englands). Von den kirchlichen Zuständen dieser allein noch christlich gebliebenen Provinzen handelt das zweite Kapitel des 10. Buches mit der Ueberschrift: „Die Heiligen und die Mönche von Wales.“ Wir sehen hier, wie im fünften Jahrhundert Dubricius, ein Zeitgenosse des hl. Patrik, das Kloster Llandaff (im Südosten von Wales), stiftete, und wie ungefähr gleichzeitig der hl. Iltud oder Eltut, ein Schüler des hl. Germanus von Auxerre (früher Kriegsmann und Räuber), das große Kloster Bangor im Nordosten von Wales [1]), sein Mitschüler David im äußersten Südwesten, hart am Meer, das nach ihm genannte Kloster und Bisthum St. David gründete. Im sechsten Jahrhundert aber hat der fürstliche und dichterische Cadoc dem Kloster Lancarvan (im Süden zwischen St. David und Llandaff), ungefähr um dieselbe Zeit der Abt Kentigern dem Kloster St. Asaph (im Norden) seine Entstehung gegeben. In die gleiche Zeit gehört auch die hl. Winefreda, Tochter eines walischen Häuptlings. Die Quelle, die da, wo sie ermordet wurde, wunderbar entsprungen sein soll, hat der Stadt Holywell (Heiligenquell) im Norden von Wales am Fluß Dee, Ursprung und Namen gegeben. Sie wird jetzt noch, auch von Protestanten, hochverehrt S. 77.

So eifrig aber die Christen von Wales in ihrem eigenen

1) Noch größer und berühmter war das Kloster Bangor im Nordosten von Irland, in welchem 4000 Mönche und darüber wohnten. Ein drittes Bangor, jetzt Bisthum, von einem Schüler des Dubricius, St. Daniel, gegründet, liegt in der Nordwestspitze von Wales, in der Grafschaft Cärnarvon. Ban-Gor ist aber gerade der rechte Name für ein großes Kloster, denn er bedeutet magnus circulus.

Lande waren, so wenig thaten sie für die Christianisirung der ihnen so nahen Angelsachsen, und zwar nicht aus Trägheit, sondern aus Nationalhaß, der nicht bitterer hätte sein können.

Das dritte Kapitel handelt von dem „klösterlichen Irland seit der Zeit des hl. Patricius" und zeigt, daß britische oder walische Missionäre den hl. Patriz unterstützten und sein Werk fortsetzten, aber auch mehrere Abweichungen von der römischen Weise in die irische Kirche einführten, ohne jedoch das Dogma und den Zusammenhang mit Rom irgend zu alteriren (S. 84 ff.). Irland war besonders reich an Klöstern und heiligen Mönchen, daher insula sanctorum, und der Verf. führt uns mehrere derselben vor, so den kunstreichen Mönchbischof Dega oder Dogan († 586), welcher 300 Glocken und 300 Krummstäbe (für Aebte und Bischöfe) gefertigt und 300 Copien des Evangeliars gemacht haben soll. Unter den irischen Klöstern aber ragen besonders Bangor und Clonard hervor, ersteres von Comgall (J. 559), letzteres um dieselbe Zeit von St. Finnian gegründet. Aus Bangor gingen Columban und Gallus, die Apostel am Bodensee, aus Clonard aber der hl. Columba, der Apostel der Schotten, hervor, dem das ganze eilfte Buch mit seinen acht Kapiteln von S. 103 — 328 gewidmet ist. Offenbar hat der Verf. die Lebensgeschichte dieses großartigen Mannes mit besonderer Vorliebe behandelt.

Columba (die Taube, identisch mit Columban, S. 105, die keltische Sprache hat diesen Namen aus dem Lateinischen herübergenommen), wird von seinen Landsleuten häufig auch Columb-Kill oder -Cille, genannt, d. i. die Taube der Celle, wegen der vielen Klöster,

die er gründete. Er stammte aus dem mächtigen Königsgeschlecht der Nialls und O'Donnels in Nordirland, geb. 7. Dec. 521, entsagte seinem Anrecht auf den Thron, wurde in irischen Klöstern gebildet, erhielt von dem Abtbischof St. Finnian in Clonard die Priesterweihe, gründete schon als junger Mann 37 Klöster in Irland, besonders Derry, das nachmals so berühmte Londonderry, sein Lieblingsaufenthalt. Er war Fürst, Mönch und Dichter zugleich [1]), hochangesehen bei seinen Landsleuten, reiselustig wie sie alle, dabei voll Leidenschaft für Bücher, unermüdlicher Abschreiber derselben, strenger Ascet und feuriger Patriot, reich an Theilnahme aber auch einseitiger Liebe für seine Landsleute, in politische Fehden und Streitigkeiten tief verwickelt, Freund und Beschützer der Barden, von denen die meisten bereits christlich geworden waren. Schon bei seinen Lebzeiten wurde er als großer Heiliger und Prophet verehrt und mit einem Kranz von Wundergeschichten umgeben. Einer seiner Nachfolger in der Abtei Jona wurde sein Biograph, Adamnan, geb. 624 [2]), auf einen noch älteren Bericht des Abtes Cumenius sich stützend. — Die Lust, Bücher abzuschreiben, entschied über Columban's Schicksal. Bei einem Besuch seines Lehrers Finnian schrieb er ein diesem gehöriges Psalterium heimlich ab. Als Finnian die Sache erfuhr, erhob er Eigenthumsanspruch auf die Abschrift. Oberkönig Diarmid, ein Vetter des Columba, sollte die Entscheidung geben. Als sie gegen Columba

1) Er dichtete irisch und lateinisch, und von seinen Dichtungen ist noch Einiges erhalten.

2) Die beste Ausgabe von Adamnan's Vita S. Columbae von Dr. William Reeves, Dublin 1857, in Quart, ist Hrn. Potthast nicht bekannt geworden. Er führt nur die um ein Jahr ältere Life of St. Columba von Reeves an.

ausfiel, veranlaßte der heftige Mann einen Krieg seiner Verwandten gegen den König, der ihm auch wegen Verletzung des kirchlichen Asylrechts verhaßt war. Der König wurde besiegt, viel Blut vergossen. Die Synode zu Teilte excommunicirte den Columba (J. 562), absolvirte ihn aber wieder unter der Bedingung, daß er so viele Heiden bekehre, als Christen in jener Schlacht gefallen seien. Da ihm überdieß ein Anachoret lebenslängliche Verbannung zur Buße auflegte, reiste er mit zwölf Gefährten nach Kaledonien (jetzt Schottland) und wurde durch vierunddreißigjährige Missionsthätigkeit der Apostel dieses Landes. Vor Allem gründete er i. J. 563 auf der kleinen hebridischen Insel Jona oder J-Colm-Kill (die Hebriden liegen an der Westküste Schottlands), bald auch auf andern benachbarten Inseln und auf dem kaledonischen Festland Kirchen und Klöster. Viele Schüler und Verehrer sammelten sich um ihn, theils um unter seiner Leitung Buße zu thun, theils um für immer ins Kloster einzutreten, denn er war hochberühmt in der großen Kunst der Seelenführung. Die Westküste Kaledoniens war von ausgewanderten Iren, Dalriadiern, bewohnt, also Landsleuten Columba's, und ihnen, die ungefähr halbchristlich waren, predigte er zuerst [1]). Dann aber wandte er sich weiter nördlich und östlich zu den noch heidnischen Pikten, wo er mit sehr vielen Schwierigkeiten, namentlich von Seite der Druiden zu kämpfen hatte. Auch war er anfangs der Sprache noch nicht kundig, und mußte sich darum längere Zeit eines Dol-

1) Von diesen Skoten (denn vom 7. — 12. Jahrhundert hieß Irland fast ausschließlich Scotia) erhielt auch Kaledonien den Namen Schottland.

metschers bedienen. Aber durch unermüdliche Ausdauer, unter Beihilfe mehrerer Genossen und durch Gründung von Klöstern auch im Piktenland gelang endlich die Bekehrung des ganzen Volkes (S. 189). Daneben führte Columba noch immer die Aufsicht über die von ihm früher in Irland gegründeten Klöster, und besuchte später diese seine Heimath noch einmal, um Zwistigkeiten zwischen dem Mutterland und den Dalriadiern in Schottland gütlich beizulegen. Nach Jona zurückgekehrt starb er in dieser Pflanzschule von Priestern und Missionären am 3. Juni 597. Ihm zu Ehren hatte der Abt von Jona (übrigens häufig selbst Bischof) stets den Vorrang vor den Bischöfen Schottlands, bis durch den Einfall der Dänen auch die hierarchischen Verhältnisse in diesem Lande umgestaltet wurden. — Man hat schon gestritten, ob Columba eine besondere Regel geschrieben habe oder nicht. Im eigentlichen Sinne schrieb er allerdings keine Regel, aber er führte doch eine eigenthümliche Ordnung in seinen Klöstern ein (S. 298. 301).

In demselben Jahre, in welchem Columba, der Apostel der Kaledonier starb (597), führte Augustin, der Apostel der Angelsachsen, den ersten König der Heptarchie, Ethelbert von Kent, durch die Taufe in die christliche Kirche ein. Von der Missionsthätigkeit Augustins und seiner Genossen, der römischen Mönche, welche Papst Gregor d. Gr. nach England gesandt, handelt das zwölfte Buch (S. 331 — 470). Der Verf. zeigt zuerst, wie von der Mitte des fünften Jahrhunderts an die eingewanderten Jüten, Sachsen und Angeln) in drei aufeinanderfolgenden Einwanderungen) sich Britanniens bemächtigten und nach anderthalbhundertjährigen blutigen Kämpfen endlich Herren von all dem Lande waren, das heute England heißt, mit Ausnahme der

Gestade und Gebirgsregionen im Westen. Die Jüten, die zuerst und am wenigsten zahlreich eingewandert waren, hatten das Königreich Kent gegründet und die Insel Wight sammt dem benachbarten Festland Hampshire in Besitz genommen. Zahlreicher waren die Sachsen, welche sich zwischen Kent und Hampshire und im Norden davon in breiter Linie niederließen (Essex, Wessex und Sussex); weitaus den größten Theil aber bekamen die Angeln, alles Land von Oxford bis Edinburg. Die alten Einwohner, die Briten, soweit sie nicht nach Wales 2c. geflohen waren, wurden theils ermordet, theils unterjocht; die Unterjochten aber verschmolzen mit den Eroberern zu einer Nation und verloren damit auch den christlichen Glauben wieder, während sonst die germanischen Sieger von den Besiegten den Glauben annahmen.

Neben trefflichen Anlagen auch mit rohen Lastern reichlich ausgestattet, thaten sich die germanischen Eroberer Englands namentlich durch schwunghaft betriebenen Sklavenhandel hervor, und verkauften nicht blos Gefangene, sondern ihre eigenen Kinder und Angehörigen. Aber gerade dieses Laster gab Veranlassung zu ihrer Bekehrung. Seit Gregor d. Gr. auf dem Sklavenmarkte zu Rom die englischen Jünglinge aus dem südlichen Northumbrien oder der Yorker Gegend (unter König Ella oder Alla) sah und kaufte, waren seine Gedanken unablässig auf die Bekehrung Englands gerichtet, und im sechsten Jahre seines Pontifikats schickte er jene vierzig Mönche unter Augustin dahin ab, die zum großen Werk der Christianisirung einer so ruhmreichen Nation die Grundsteine legten. Von den sieben Reichen der Heptarchie waren Kent, Essex und Ostanglien die ersten, die den Glauben annahmen; aber unter Augustins

Nachfolger, dem Erzbischof Lorenz von Canterbury und nach dem Tode des Königs Ethelbert von Kent, drohte das Christenthum in allen diesen drei Reichen wieder gänzlich unterzugehen. Essex und Ostanglien fielen in der That völlig ab, in Kent aber wurde der junge König Eadbald (Ethelberts heidnischer Sohn), der die Missionäre bereits zu verjagen beschlossen hatte, durch eine Art Wunder zu anderer Gesinnung und zum Glauben gebracht. Große und glänzende Hoffnungen erweckte i. J. 625 die Bekehrung des Königs Edwin von Northumbrien, der nicht nur sein eigenes großes Reich, sondern auch die von ihm abhängigen Ostangeln in die Kirche einführte. Aber schon im Jahre 633 besiegte ihn der noch heidnische König Penda von Mercien, im Bunde mit den altbritischen Christen in Wales. Das Christenthum ging jetzt in Northumbrien und Ostanglien wieder unter, und das einzige Resultat des 36jährigen Wirkens der römischen Missionäre war der Fortbestand des Glaubens in dem kleinen Kent. Damit schließt der dritte Band, dem noch ein paar Anhänge über die Insel Jona, über die Culdaer (eine Art dritter Orden, den keltischen Klöstern affiliirt), und über die Verschiedenheiten zwischen der britischen und römischen Kirche, theils vom Verfasser theils vom Uebersetzer beigegeben sind.

Was die römischen Missionäre in England begonnen, setzten, wie der vierte Band zeigt, keltische Mönche meist aus Columba's Stiftung Jona stammend, mit größerem Glück fort, und wurden dabei von trefflichen Fürsten und königlichen Klosterfrauen angelsächsischen Stammes bestens unterstützt. Ganz besonders lange und segensreich wirkte St. Aidan, der statt Yorks die von ihm gestiftete Kloster-

kirche auf der Insel Lindisfarne zur Metropole Northumbriens machte, und mit Hilfe der Könige St. Oswald und Oswin dies größte angelsächsische Reich Christo wieder eroberte. Bald erhoben sich neue Kirchen und Klöster, besonders berühmte große Doppelklöster, von Mönchen und Nonnen in geschiedenen Theilen bewohnt und von einer Aebtissin, meist königlichen Blutes, verwaltet.

Wie sie, so widmeten sich nun auch angelsächsische Jünglinge dem geistlichen und mönchischen Stand, um sich an der Christianisirung ihrer Nation betheiligen zu können, von Northumbrien aber wurde das Christenthum nach Ostanglien, Wessex, Essex und Mercien gebracht. Nur Sussex blieb noch heidnisch, bis beträchtlich später der hl. Wilfrid (681—683), von Haus vertrieben, hier als Apostel auftrat.

Alles dieß hatten die keltischen Missionäre bewirkt, ohne mit Hierarchie und Mönchthum in Kent in irgend nähere Beziehung zu treten. Der eigenthümlich herbe und abgeschlossene Nationalcharakter der Kelten genügte sich selbst und sehnte sich nach keinem Anschluß an Fremdes. So wurde denn, während in Kent römische Kirchengebräuche herrschten, die altkeltische Weise in den übrigen Reichen der Heptarchie sorgfältig festgehalten, und statt der Benediktiner-Regel galt hier die des hl. Columba. Endlich aber erschien der große Mann, St. Wilfrid, aus dem höchsten northumbrischen Adel, also ein Angle nicht ein Kelte, der in langer, vielbewegter apostolischer Thätigkeit diese Gegensätze und Verschiedenheiten ausgleichen, „die Autorität des hl. Stuhls über das gesammte christliche Angelsachenland begründen, den Primat von Canterbury wiederherstellen und überall die Regel des hl. Benedikt an die Stelle der Observanzen

und des Einflusses der Söhne Columba's setzen sollte" (Bd. IV. S. 140). Ihm hat der Hr. Verf. weitaus den größten Theil des vierten Bandes gewidmet, und er ist die Hauptperson in diesem, wie St. Columba im dritten Bande.

Wir müssen es uns versagen, auf alles dieß näher einzugehen, um noch für einige kritische Bemerkungen Raum offen zu haben. In Bd. III. S. 98 f. vermissen wir eine Angabe über die Lage des berühmten irischen Klosters Clonard. Auch auf der Karte, welche dem dritten Band beigegeben, das Verständniß des Textes wesentlich erleichtert, ist Clonard nicht verzeichnet. Wahrscheinlich ist es mit dem jetzigen Städtchen Clonard oder Clunart am Boyne in Est-Meath, an der Südgrenze zwischen Est- und Westmeath, identisch. — Auf S. 179 f. wird von Columba erwähnt, daß er die Grampians-Gebirge, welche das südliche und nördliche Schottland von einander trennen, überschritten und auch den Pikten im Norden gepredigt habe. Daran anschließend wird S. 180 gesagt: „Columba folgte wiederholt den Windungen des großen Wasserthales, das im Norden dieser Berge ganz Schottland in südwestlicher Richtung durchschneidet." Gemeint ist die Wasserstraße zwischen dem Firth of Murray und dem Firth of Lorn, durch den Loch Neß vermittelt. Aber diese Wasserstraße durchzieht Schottland in südöstlicher, nicht südwestlicher Richtung. Und ebenso liegt Jona, die Stiftung Columba's, südwestlich nicht aber nordöstlich von Inverneß, wie ebenfalls S. 180 angegeben ist. — Wir können weiterhin nicht beistimmen, wenn Bd. III. S. 420 der Brief des Papstes Bonifaz IV. an Ethelbert von Kent ohne alles Bedenken als ächt hingenommen wird. Derselbe ist nicht weniger verdächtig als das angebliche römische Synodal-

dekret v. J. 610, welches Montalembert schon in Bd. II. S. 607 als authentisch gebraucht, und auf das er im dritten Bande ohne weitere Bemerkung durch die Citation (auf S. 419 Not. 1) wieder hingewiesen hat [1]). — Zu einigen genealogischen und chronologischen Bemerkungen gibt uns der vierte Band Veranlassung. König Oswald der Hl. von Northumbrien wird hier S. 11 der „Sohn des Verwüsters und Enkel des Mordbrenners" genannt. Gemeint sind die northumbrischen Könige Ida der Mordbrenner und Ethelfrid der Verwüster. Aber St. Oswald war nicht Enkel, sondern Urenkel Ida's, wie auch aus der genealogischen Tabelle auf S. 500 des vierten Bandes deutlich erhellt. Dagegen sind in letzterer durch unrichtige Setzung des Abstammungszeichens, Alchfried, Alchfleda, Egfried und alle andern Kinder des Königs Oswy als Abkömmlinge Ethelwalds angedeutet, auf S. 501 aber Oswin, Sohn des Osric, gänzlich ausgelassen. Mit Unrecht wird weiterhin die Königin Eanfleda, die Gemahlin Oswy's von Northumbrien, als „Geschwisterkind mit dem ermordeten König Oswin" bezeichnet. Sie waren nur im dritten Grade, berührend den zweiten, verwandt. Noch viel weniger aber war sie, wie auf derselben Seite zu lesen ist, „Geschwisterkind der Gemahlin des Königs Oswy" (Mörder Oswin's); nein, sie war diese Gemahlin selbst. Ebenso war die Aebtissin Hilda nicht Edwin's Nichte (S. 62), sondern Großnichte, und sie konnte mit ihrem Vater Hereric nicht erst i. J. 617 aus

---

1) Beide Aktenstücke finden sich bei Harduin, Collectio Concil. T. III. p. 543 sq. und Mansi, Coll. Concil. T. X. p. 503 sqq. Vgl. meine Conciliengesch. Bd. III. S. 61.

dem Exil zurückkehren (S. 63), wenn derselbe, wie die Stammtafel auf S. 501 sagt, schon Jahrs zuvor († 616) gestorben war.

Zum Schluß noch ein Wort in Betreff der Verdienste des Hrn. P. Carl Brandes. Er hat nicht nur sehr schön und fließend übersetzt, so daß sich die Version wie ein Original liest, er hat vielmehr auch eine sehr große Anzahl von eigenen, zum Theil höchst schätzbaren und wichtigen Bemerkungen beigefügt, meist kritischen und historischen Charakters. So hat er z. B. in Bd. III. S. 357 den früher allgemein verbreiteten und von Montalembert oft wiederholten Irrthum rücksichtlich der Oberkönigs- oder Bretwalda-Würde berichtigt, in Bd. IV. S. 35 f. aber die Verehrung des hl. Oswald in der Schweiz so schlagend erwiesen, daß damit wiederum dem Montalembert'schen Texte eine Verbesserung zuging. Dagegen sind wir nicht einverstanden, wenn in der Vorrede S. VI das Kap Ortegal nach Biscaya verlegt und S. XI Thomas Becket zu den Mönchen gezählt wird. Allerdings hielt sich Letzterer längere Zeit bei den Cisterciensern in Pontigny auf, aber selbst ist er, unseres Wissens, niemals in einen Orden getreten; Kap Ortegal aber gehört zu Galizien nicht zu Biscaya, das viel östlicher liegt und sich niemals bis an das Westende Spaniens ausdehnte. Nur dann und wann sind uns auch stilistische Verstöße begegnet, so in der Note 3 zu S. 187 des vierten Bandes, und noch mehr ebendaselbst S. 128, wo von König Oswy gesagt ist: „Alsdann weihete er sein Töchterchen Elfleda zum Dienste Gottes in beständiger Jungfräulichkeit. Seine Mutter war gleichfalls bei ihrer Geburt Gott dargebracht worden." Sollte man nicht glauben, es sei hier von der Mutter des Königs Oswy

die Rede? Allein nicht sie, sondern Oswy's Frau, die Mutter des „Töchterchens", ist gemeint. — Doch all das sind Kleinigkeiten gegenüber dem großen Werth des vorliegenden Werkes.

Hefele.

7.

Dionysius der Große von Alexandrien. Eine Monographie von Dr. **Dittrich,** Privatdocent der Theologie am königl. Lyceum Hosianum in Braunsberg. Freiburg bei Herder 1867. VIII u. 130 S. gr. 8. Preis fl. — 54 kr.

Der Verfasser vorliegender Schrift hat zwar nur einen kleinen Punkt aus dem großen Kreis der Kirchengeschichte herausgehoben, aber er hat ihn auch um so gründlicher und umsichtiger untersucht und in dieser Erstlingsarbeit ein kräftiges Specimen seiner Tüchtigkeit für kirchenhistorische und kritische Studien gegeben. — Wir sind ganz mit ihm einverstanden, daß er das Leben und die Schriften des Dionysius von Alexandrien in seiner Darstellung nicht abgesondert behandelt hat. Beide sind bei diesem Mann auf das Engste mit einander verflochten und lassen sich ohne gewaltsame Zerreißung des Zusammengehörigen und ohne lästige Wiederholungen gar nicht trennen.

Das Ganze zerlegt Hr. D. in 7 Kapitel, deren erstes die Geschichte des großen Dionysius bis zu seiner Erhebung auf den erzbischöflichen Stuhl von Alexandrien erörtert. Hienach ward Dionys ums Jahr 190 n. Chr. aus einer vornehmen heidnischen Familie (zu Alexandrien?) geboren,

Mäßigung, die er dabei bewies, hat er sich würdig gezeigt, neben dem hl. Athanasius als die größte Zierde des alexandrinischen Stuhles genannt zu werden" (S. 29).

Gleich im Anfang seines Pontifikats und noch vor Dezius wurde die alexandrinische Kirche von einer blutigen Verfolgung heimgesucht (248/9), durch heidnische Wahrsager veranlaßt, die den Pöbel aufgereizt hatten. Alsbald erschien auch das Verfolgungsedikt des Kaisers Dezius und nöthigte den Bischof zur Flucht. Ueber beide Verfolgungen und über die Leiden, die er selbst und Andere dabei ausstanden, berichtet Dionysius in drei Briefen an Fabius von Antiochien, an Domitius und Didymus und an Germanus. In dem letzten, beträchtlich später geschrieben, vertheidigt er sich auch gegen die Beschuldigung, daß er seine Heerde verlassen und die gottesdienstlichen Versammlungen nicht gehalten habe (S. 32). — Wahrscheinlich während seines Secessus verfaßte Dionys die Schrift *περὶ μαρτυρίου πρὸς Ὠριγένη*, und der Verf. zeigt recht gut, daß alle Fragmente, welche man von dieser Schrift noch zu besitzen glaubt (vgl. Fessler, Patrol. T. I. p. 309, Alzog, Patrol. S. 137), sammt und sonders unächt sind und einem andern Dionys von Alexandrien, dem Rhetor, angehören (S. 33—40). Ueberdieß weist er nach, daß der obenerwähnte Brief unseres Dionys an Domitius ꝛc. ebenfalls in die Zeit des Secessus und nicht in die der Valerianischen Verfolgung gehört, wie Eusebius angibt (S. 41 ff.). Da diese Epistel zugleich ein sogenannter Osterbrief war und in ihrem Anhange den von Dionys berechneten achtjährigen Ostercyclus enthält, so gibt dieß dem Hrn. Verf. Veranlassung, an diesem Platze auch von der Stellung des Dionysius zur Osterfrage etwas ausführlicher zu sprechen.

Kaum war Dionys nach dem Tod des Dezius in sein Bisthum zurückgekehrt, so beschäftigten ihn die Streitigkeiten über das Bußwesen, durch die Novatianer angeregt, und er trat hier mit Entschiedenheit den Rigoristen entgegen, welche keine Wiederaufnahme der Gefallenen gestatten wollten. Von diesen Streitigkeiten und den durch sie veranlaßten Schriften des Dionysius handelt das dritte Kapitel. Darin beruft sich der Verf. unter Anderm S. 63 auf eine wichtige Stelle Cyprians (aus ep. 52), legt aber mehr in sie hinein, als ich darin finden kann. Nach meiner Meinung sagt Cyprian ganz einfach: „wir können solche, welche als Todtkranke den Frieden erhalten haben, falls sie nicht von selbst sterben, doch nicht umbringen; sie sind jezt einmal in den Frieden aufgenommen". Was sie aber als Reconvalescenten noch zu leisten haben, darüber sagt Cyprian hier kein Wort, von „Zurücknahme des Urtheils" (S. 64) ist keine Rede. Auch die Dittrich'sche Deutung des letzten Sätzchens der Cyprian'schen Stelle („es ist anzunehmen, daß der barmherzige Gott dem Büßer gerade deßhalb die Krankheit zugesandt habe" u. s. f. S. 64) scheint mir keineswegs richtig. Es muß vielmehr übersetzt werden: „darin gerade zeigt sich die göttliche Gnade und väterliche Milde, daß diejenigen, die in jenem Frieden (Wiederaufnahme in die Kirche) das Unterpfand des Lebens empfangen, durch Empfang des Friedens auch für das (ewige) Leben in Pflicht genommen werden". — Zudem liegt die Ansicht des Dionysius über die Nothwendigkeit der Bußwerke für Reconvalescenten keineswegs so klar vor, als der Verf. meint, wenn er S. 64 schreibt: „das ist klar gesprochen und bedarf keines Commentars". Ich wenigstens kann mich nicht überzeugen, daß Dionys die

Nachholung der Bußwerke nach wiedererlangter Genesung eigentlich befohlen habe, wie S. 65 versichert wird. Die Regel ist ihm: keine nachträgliche Buße, und jedenfalls nur eine freiwillige.

Das vierte Kapitel schildert die Kämpfe des Dionys gegen die Chiliasten, namentlich gegen den ägyptischen Bischof Nepos, das fünfte aber beschreibt seine Theilnahme am Ketzertaufstreit, wobei er eine vermittelnde aber auch nicht völlig klare Stellung eingenommen hat. — Von größerer, besonders dogmenhistorischer Wichtigkeit ist das sechste Kapitel. Es zeigt, wie sich Dionysius im Kampf gegen die Sabellianer zu Aeußerungen hinreißen ließ, die ganz arianisch lauteten und auf welche sich darum die Arianer nachmals auch mit Recht berufen konnten. (Der Versuch des hl. Athanasius, zu zeigen, daß Dionys stets orthodox gedacht und gesprochen habe, ist wohl als mißglückt zu erachten S. 112 ff.). Wegen solcher arianischer oder subordinatianistischer Ausdrücke (namentlich: der Sohn sei ein *ποίημα τοῦ πατρός*) wurde Dionys von einigen Orthodoxen in Rom verklagt, worauf Papst Dionys die Sache durch eine Synode untersuchen und sowohl den Sabellianismus als den Tritheismus verurtheilen ließ. Daß unter den Tritheisten Niemand anders als unser Dionysius und einige gleichgesinnte Lehrer in Alexandrien zu verstehen seien, wird S. 92 f. im Anschluß an Kuhn und Hagemann recht gut gezeigt, aber ebensogut auch gegen letztern nachgewiesen (S. 93 ff.), daß die Apologie (*ἔλεγχος καὶ ἀπολογία*) des alexandrinischen Dionys wirklich an den gleichnamigen Papst und nicht an die Gegner und Ankläger des Alexandriners (wie Hagemann meinte) gerichtet gewesen sei. Dadurch erscheint der ganze äußere

Verlauf des Streites anders, als ihn Hagemann darstellt (S. 95). In dieser Apologie aber machte Dionys einen wichtigen Fortschritt von der Unklarheit zur Klarheit, von theilweisem Irrthum zur vollen Wahrheit. Er retraktirte die unpassenden und schroffen Ausdrücke, läuterte seine unklare Anschauung, aus der sie hervorgegangen waren, und gelangte damit beim katholischen Dogma und beim Standpunkt seines römischen Collegen an. — Hr. Dittrich ist in dieser wichtigen Untersuchung in allen Hauptpunkten zu den gleichen Resultaten gelangt, wie Kuhn in seiner Dogmatik (Trinitätslehre S. 229 ff. u. 279 ff.) und nur in einem Nebenpunkte (S. 102. Note 3) mit Hagemann (S. 431) von ihm abgewichen.

Das siebente Kapitel endlich erzählt die letzten Schicksale des großen Dionysius, wie er unter Kaiser Valerian zum zweitenmal aus Alexandrien vertrieben, unter Kaiser Gallienus zurückkehrte, aber in Bälde neuen großen Beschwerden ausgesetzt war, in Folge des Bürgerkriegs und der schrecklichen Pest, die in den Jahren 262 und 263 in seiner Bischofsstadt wütheten. Darauf zu einer Synode wegen Pauls von Samosata nach Antiochien eingeladen, konnte er, alt und krank, nicht mehr persönlich erscheinen, sondern nur mehr schriftlich dem Irrthum entgegentreten, und starb gegen Ende desselben oder im Anfang des folgenden Jahres (265) „reich an Verdiensten für (um) die Kirche, wie keiner seiner Zeitgenossen".

Nur ein Druckfehler ist es, wenn wir auf der vierten Seite die Jahrszahl 365 statt 305 lesen, einem lapsus calami aber wird es zuzuschreiben sein, daß S. 82 von Bischof Agrippinus von Carthago gesagt ist, er habe frühestens am Ende des dritten (statt zweiten) Jahrhun-

derts gelebt. Weiterhin wird S. 22 und anderwärts ganz ungenau Migne, cursus patrol. citirt ohne Angabe des zutreffenden Bandes. Gemeint ist der 10te der griechischen Serie. Ebenso sind die Citate auf p. 41. Note 4 (Pagi, crit. in Annal. Barron.) und p. 2 (Valois, Annotat. in lib. VII etc.) für manchen Leser sicherlich unbrauchbar. Auf S. 59 und 63 aber fehlen zwei Citate vollständig. An ersterem Orte war bei den Worten: „an einer andern Stelle" auf Euseb. h. e. VI, 41, bei S. 63 dagegen auf Cypriani ep. 52 p. 69 der Pariser Ausgabe v. J. 1726 hinzuweisen.

Hefele.

7.

Das Haram von Jerusalem und der Tempelplatz des Moria. Eine Untersuchung über die Identität beider Stätten von **G. Rosen,** Preuß. Consul für Palästina. Mit einer Terrainkarte von Jerusalem und drei architektonischen Zeichnungen von der Moschee Borak, den Unterbauten des Gerichtshauses und des Teiches Obrak. Gotha, bei Besser. Pr. fl. 1. 12 kr.

Herr Rosen gelangte nach einer sorgfältig geführten Untersuchung über den dermaligen Bestand des alten jüdischen Tempelberges zu folgenden Ergebnissen: Salomonisch ist nur die ursprüngliche Anlage der beiden aus der Haram-Area hervorragenden Terrassen, d. h. der Plattform des Felsendomes und der durch die Sachra (den hl. Fels desselben) angedeuteten nicht mehr vorhandenen höheren, und sollte sich von den Bauten jenes Königs oder seiner unmittelbaren Nachfolger ein Rest erhalten haben, so müßte

er sich unter der neuern Mauerüberkleidung der Plattform verbergen. Die nördliche Erweiterung des Tempelplatzes, die Anlage der Brücke der Westseite und die großartige Befestigung gehört den Makkabäern an; architektonisch aber gewann erst Herodes diesen äußern Raum für das Heiligthum, indem er auf dem künstlich planirten Rande ringsum die prächtigen Portiken errichtete. Derselbe König fügte das südliche Drittel des Platzes mit seinen mächtigen Substruktionen hinzu, von ihm rühren die großen umrandeten Quaderlagen der Nordostecke, der Südostecke, der Südseite, der Südwestecke und des südlichen Drittels der Westseite, einschließlich der südlichen Thorbauten, des Treppenthors am Tyropöon, des südwestlichen Bogenansatzes und des mächtigen Bogens unter der Straße Bab Sinsleh her. Endlich der Hadrianischen Restauration gehören die jetzige unregelmäßige Gestalt der Hochterrasse nebst der Bloßlegung ihres Gipfelfelsens, die an verschiedenen Stellen der Westmauer über den ältern umrandeten Werkstücken ruhenden, ungerandeten Quaderlagen und ein großer Theil der Ostmauer.

Berechtigen die Unklarheit und die Widersprüche in den Angaben des Flav. Josephus, des hauptsächlichsten Gewährsmannes, über Beschaffenheit und Bestandtheile des nacherilischen, durch Herodes umgebauten Tempels und des Tempelberges zu großer Vorsicht, so ist doch nicht anzunehmen, daß alles, was in den Nachrichten des Josephus von dem Salomonischen Tempel über die Bibel hinausgeht, Frucht seiner eigenen unkritischen Combination sei (S. 34): er folgt gewiß der Tradition seines Volkes, wenn er Ant. XV, 11. 3 die Substruktionen des Tempelberges ausdrücklich auf Salomo zurückführt, obgleich wir keine zureichenden Mittel haben, Grund oder Ungrund dieser

biblischen Berichte noch Josephus. Mit der Spaltung des Reichs nach Salomo's Tode waren Macht und Mittel der Dynastie für Ausführung solcher Werke nicht mehr zureichend, wie die bescheidenen Nachrichten von dem neuen Vorhof, den Josaphat baute, d. h. von der Restauration des innern Vorhofs 2 Chr. 20, 5 und von der Tempelreparatur des Joas 2 Kön. 12, 5 ff. 2 Chr. 24, 4 ff. und Josia 2 Kön. 22, 5 ff. 2 Chr. 34, 8 ff. deutlich zeigen. Was sodann Josephus de bell. Jud. V, 5, 1 von der allmäligen Erweiterung des Tempelplatzes sagt, bezieht sich nur auf die Vergrößerung der Area nach Norden hin: *διακόψαντες δὲ καὶ τὸ προσάρκτιον τεῖχος, τοσοῦτον προςέλαβον ὅσον ὕστερον ἐπεῖχεν ὁ τοῦ παντὸς ἱεροῦ περίβολος.* Sind also die erwähnten Ueberreste der alten Mauer mit Steinen umrandeter Fugen altisraelitischen Ursprungs, so können sie nur Salomo zugeschrieben werden, welcher, da er dem Tempel gegenüber auf dem Zion sich einen großen Palast bauen ließ 1 Kön. 7, 1—12, ohne Zweifel auch den Tempelberg mit dem Zion durch eine Brücke verbunden hat. Nur ist nicht, wie Berggren (Bibel und Josephus über Jerus. Lund 1862. S. 106) nach Robinson wahrscheinlich findet, „der sogenannte Bogenrest in der westlichen Harammauer ein Ueberbleibsel jener alten merkwürdigen Xystusbrücke, mit welcher die Davidischen Treppen an den beiden jähen Seiten der Thalgehänge des Tyropöon, um vom Moria nach Sion, oder von Sion nach Moria zu gehen, in Verbindung standen." Denn der Brückenansatz befindet sich gegen die Südwestecke hin, und hätte, auch wenn er ausgebaut worden wäre, eine zu geringe Spannung gehabt, um den Moria mit Zion zu verbinden. Er ist daher wahrscheinlich unvollendet geblieben.

Die Xystusbrücke dagegen ist viel weiter nördlich, entsprechend dem Xystus in der Nordostecke des Zion, und unter der Straße Sinsleh, welche die auf dem Zion belegenen Stadttheile ausschließlich mit dem Haram vermittelt, noch vorhanden. Nach dem Gesagten ist daher „die Ansicht, welche jetzt hoffentlich bald in der Gelehrtenwelt allgemein anerkannt sein wird, daß nämlich wie zu Jerusalem, so überhaupt in Palästina kein sich durch äußere Form irgendwie charakterisirendes Gemäuer vorhanden ist, welches über die Zeit der Hasmonäer hinausragt," unbegründet und läßt nicht nur ausdrückliche Angaben des Josephus, sondern die wichtigsten Nachrichten des A. Test. selbst, wie gezeigt worden ist, außer Beachtung.

S. 56 ff. bespricht Hr. Rosen noch die kurze Beschreibung Jerusalems in dem Itinerar eines anonymen Schriftstellers, welcher 333 oder 334 von Bordeaux aus die hl. Stadt besuchte, des s. g. Burdigalensis. Sie ist troz ihrer Verworrenheit werthvoll als die erste und einzige Nachricht über das was aus dem jüdischen Tempelplatze in Folge der Restauration durch Hadrian wurde und zeigt, wie entwickelt damals die Industrie der Fremdenführer in Jerusalem war, da der Pilger nicht blos „die Crypte, wo Salomo die Dämonen peinigte, die Ecke des hohen Thurmes, wo der Versucher zu dem Herrn die bekannten Worte sprach, den großen Eckstein, den die Bauleute verworfen haben, das Zimmer, wo Salomo saß und die Weisheit schrieb", sondern selbst noch an einem rothgefärbten Stein das Blut des Zacharias, Matth. 23, 35, sowie die Spuren der Schuhnägel der Soldaten, welche ihn ermordeten, zu sehen bekam. Die christlichen Heiligthümer waren noch zu neu und unbedeutend: die jüdischen nahmen daher noch

fast ausschließlich das Interesse des Pilgers in Anspruch, welcher noch „die Kirche, wo der Tempel Salomo's stand", vorfand, den Jupitertempel Hadrians, welcher in der längst christlich gewordenen Stadt wohl mit einem Altar versehen und zum Gottesdienst geweiht worden war.

Der Schrift sind beigegeben eine Terrainkarte von Jerusalem, auf welcher Rosen die zweite hasmonäische Mauer ungefähr von der Mitte der alten Nordmauer des Zion ausgehen läßt und ostwärts von der Kirche des hl. Grabes nach Norden zieht; Grundrisse und Durchschnitte der in der Westmauer des Haram befindlichen Moschee Borak, des Zugangs zu ihr und des Uebergebäudes desselben, endlich ein Plan der Ueberbauten des Gerichtshauses (Mehkeme) und des Teiches Obrak.

Himpel.

8.

Die westfälischen Kirchen-Patrocinien, besonders auch in ihrer Beziehung zur Geschichte der Einführung und Befestigung des Christenthums in Westfalen. Von **H. Kampschulte,** Pfarrer in Alme. Paderborn, Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh. 1867. 222 S. kl. 8. Preis 48 kr.

Der Herr Verfasser ist bekannt als ein Mann, der gründliche historische Studien und sich eine gesunde Kritik zu eigen gemacht hat. Dieß erweist sich in hohem Grade in vorliegender Schrift. Denn so klein sie an Umfang ist, bietet sie ungemein reichen Stoff; so speciell sie gehalten werden mußte, knüpft sie überall an das Allgemeinere, an die Christianisirung eines Theiles von Deutschland an; so

trocken sie zu sein scheint beim oft bloßen Anführen von Namen und kurzen Notizen, weiß sie doch von Anfang an das Interesse des Lesers zu erregen und bis zum Schlusse zu erhalten. Abgesehen vom Fleiße, welcher hier so noth thut und überall bei aller Bescheidenheit in die Augen springt, gelingt es dem Autor, auch hier das Charakteristische der Kirche dem Verstande und Herzen nahe zu legen: ihre Einigkeit bei persönlicher Freiheit, ihr Gemeinsames unbeschadet der Individualität. Wir lernen die Wichtigkeit der Patrocinien verstehen und diese Initialen und Miniaturbildchen der Kirchengeschichte verbreiten mannigfach Licht über das große Ganze, und wie ein allgemeiner Blick in die Natur uns selten so tief ergreift, wie die durchdringende Betrachtung eines ihrer unscheinbarsten Theile, so verhält es sich auch mit guten kirchengeschichtlichen Monographien.

Dazu kommt, daß es noch keine eigentliche Kirchengeschichte von Westfalen gibt, ja wenig Stoff dafür gesammelt ist und selbst dieses Wenige noch nicht kritisch verarbeitet vorliegt. Auch muß des Landes späte Bekehrung, sein langsames Fortschreiten in der Ausbreitung des Christenthums, seine Entfernung von Rom und das schwierige Verhältniß seiner nächsten Nachbarvölker, der Franken und Sachsen, in Rechnung gezogen werden; denn während die Franken politisch zum Christenthum drängten, glaubten die Sachsen politisch davon abhalten zu müssen.

Unsere Schrift nimmt ihren Weg vom Allgemeinen zum Speciellen und faßt ihre Aufgabe in der Frage zusammen: Woher hat Westfalen nach Ausweis der Geschichte seine jetzigen Patrocinien erhalten? Die Antwort d. h. das Resultat der Forschungen der ganzen Schrift geht in Kürze dahin: 1) Westfalen hat

selbst einige Heilige hervorgebracht. Es sind deren im Verhältnisse zu andern Ländern wenige; dennoch hat es den bekannten Spott darüber nicht verdient, wie Kampschulte S. 86 u. 87 zeigt.

2) Andere Heilige hat Westfalen durch Erlangung von Reliquien später für sich gewonnen.

3 u. 4) Manche Patrocinien kamen von Köln, noch weit mehr aber von Rom (über Köln) — mittelbar. Aber unmittelbar sicher durch den Meßcanon, der mit dem Christenthum einzog und einen sichtbaren Einfluß auf die Wahl der Patrone hatte, was doch vielleicht des Näheren hätte angedeutet werden sollen.

5 u. 6) Ein Theil der Patrocinien wurde durch die Mission der Franken und Angelsachsen eingeführt; andere

7) durch die geistlichen Orden. Aber auch

8) die einzelnen Stände der damaligen Christenheit (eigentlich nur zwei — Ritter und Bürger — denn einen Bauernstand gab es nicht) [1], wählten ihre eigenen Patronen und noch heute kann man in einer Reihe einzelner Fälle wahrnehmen, welcher Stand dieses oder jenes Patrocinium eingeführt hat (§ 51). Endlich gaben auch

9) Einige historische Ereignisse (Auffindung der Reliquien des hl. Apostels Jakobus des Größern; der Sieg über die Ungarn — Laurentiustag 955 —, Kreuzzüge, geschichtliche Vorgänge von localer Bedeutung, Erscheinungen, Pest u. s. w. § 47—50) oder

10) Besondere Andacht Veranlassung zur Wahl dieses oder jenes Patrons.

---

1) Der Volkswitz bezeichnete den Esel als Bauernpatron, ein Spott auf dessen gedrückte Lage: alle Bauern waren ja Leibeigene.

Hiemit haben wir auch die Eintheilung des ganzen Materials der 64 §§ in zehn Abschnitte, denen noch in den drei ersten §§ eine Einleitung vorangeht (über Patrone und Patrocinien, Vorbemerkungen, besondere historische Beziehungen, die in Westfalen bei der Wahl der Patronen maßgebend gewesen sind). Unsern Lesern ist zugleich ersichtlich, daß der Verfasser von der herkömmlichen Anordnung dieses Stoffs abgewichen ist. Diese folgt entweder den Klassen, oder der Chronologie. Aber bei der Klasseneintheilung hätten Namen zusammengestellt werden müssen, welche außer der liturgischen Qualität in der Geschichte nichts Gemeinsames haben, während Heilige von einander getrennt würden, die historisch zueinander gehören und nur in ihrer Verbindung betrachtet werden können, abgesehen von unzähligen Wiederholungen. —

Die chronologische Reihenfolge wäre streng genommen gar nicht möglich; denn nur von wenigen Kirchen wissen wir das Jahr ihrer Gründung.

Außer dem Inhaltsverzeichniß (S. 204—7) sind auf S. 208—222 noch zwei alphabetische Verzeichnisse beigegeben: I. Patronen-, Titel- und Heiligenregister und II. Orts-, Personen- und Sachregister: eine fleißige und werthvolle Beigabe bei so vielem Detail-Stoff und der Menge von Namen.

Theologische
Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Hefele, D. Bukrigl, D. v. Aberle,
D. Himpel und D. Kober,
Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Neunundvierzigster Jahrgang.

Viertes Quartalheft.

Tübingen, 1867.
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Druck von H. Laupp in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Die verhängnißvolle Beicht zu Konstantinopel unter der Regierung des Patriarchen Nektarius.

Von Fr. Frank,
Priester der Diözese Würzburg.

Es war in den neunziger Jahren des vierten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung, als die Hauptstadt des oströmischen Kaiserstaates durch die Beicht einer adeligen Dame in die heftigste Aufregung versetzt wurde.

Diese Beicht wird in der Geschichte der kirchlichen Bußdisciplin stets eine hervorragende Stelle einnehmen, denn sie war die nächste Veranlassung, daß ein höchst bedeutsamer Wendepunkt in dem Bußwesen der morgenländischen Kirche eintrat.

Man darf aber deßhalb die Wichtigkeit dieses Ereignisses doch nicht überschätzen, wie es früher vielfach geschehen ist und theilweise auch heute noch geschieht. Viele Protestanten sind nämlich noch immer der Meinung, mit der Thatsache dieser Beicht oder vielmehr ihrer Folgen könnten sie die katholische Lehre von der göttlichen Einsetzung und der Nothwendigkeit der Beicht vor dem Priester

über den Haufen werfen. Schon Calvin hatte diese Meinung ausgesprochen und das in Frage stehende Ereigniß in diesem Sinne ausgebeutet, um der katholischen Kirche einen Schlag zu versetzen und die katholischen Gelehrten mit unanständigen Schimpfreden zu überschütten.

Es will uns fast bedünken, daß auch einzelne katholische Forscher diese Ansicht kirchenfeindlicher Gelehrter theilten und glaubten, in der Erzählung dieser Beicht und der durch sie veranlaßten Aenderungen im kirchlichen Bußwesen liege eine große Gefahr für die katholische Lehre von dem Sakrament der Buße. Sie meinten wahrscheinlich, wenn die Erzählung von diesem Sündenbekenntniß und seinen Folgen historische Wahrheit sei, dann sei augenscheinlich der katholischen Beicht der apostolische Boden unter den Füßen weggezogen und die Beicht sei dann nach der Anschauung der alten Kirche nichts Anderes als eine bloße kirchliche Einrichtung gewesen, die man verordnete oder aufhob, je nachdem sie zeitgemäß oder den geänderten Verhältnissen nicht mehr entsprechend war. Um daher dem schweren Gewichte dieser Consequenzen auszuweichen, griffen sie die Glaubwürdigkeit der Schriftsteller an, die uns über die in Frage stehende Beicht berichten, und läugneten die Wirklichkeit des von ihnen erzählten Ereignisses zugleich mit dessen Folgen. Ihre Furcht war aber unbegründet, denn eine solche Wichtigkeit kommt dem fraglichen Ereignisse entfernt nicht zu.

Wohl hat der Patriarch Nektarius aus Veranlassung dieser Beicht eine bedeutende Aenderung in der Bußverwaltung der seiner Hirtensorge anvertrauten Kirche vorgenommen, aber ebensowenig als er die Beicht vor dem Priester in seinem Sprengel zum ersten Male eingeführt

hat, ebensowenig hat er dieselbe auch aufgehoben. Wollte Jemand aber dennoch das Letztere behaupten und so den alten Irrthum Calvins wieder aufwärmen, so müßte er, wie dieß der evangelisch-lutherische Herr Pfarrer Steitz in Frankfurt auch wirklich versucht hat [1]), vor Allem den Beweis erbringen, daß mit der Errichtung des Bußpriesterthums die Beicht zuerst in der Kirche eingeführt worden und so enge mit ihm verbunden gewesen sei, daß mit der Aufhebung des Bußpriesteramtes auch die Beicht zugleich wieder aus der Kirche verschwand. Dieser Beweis ist aber dem Herrn Pfarrer Steitz keineswegs gelungen, und wird überhaupt auch niemals gelingen, so lange noch die Schriften eines Origenes, Chrysostomus, Basilius in unsern Bibliotheken stehen, da aus ihnen mit unzweifelhafter Gewißheit hervorgeht, daß vor der Regierung des Patriarchen Nektarius ebenso wie auch noch nach seinem Tode in Konstantinopel und den übrigen Kirchen des Morgenlandes gebeichtet wurde, nur mit dem Unterschiede, daß nach der durch Nektarius getroffenen Aenderung in der Bußdisciplin die geheime Beicht und Buße fast allein in Uebung war. Damals schon hatte nach dieser Aenderung im Patriarchate von Konstantinopel, sowie bald darauf auch in den meisten übrigen Kirchen des Morgenlandes, das Bußwesen jene Gestaltung angenommen, in der wir es seit der neueren Zeit auch bei uns im Abendlande sehen. Zu diesem Geständniß sieht sich denn allbereits auch die unbefangene protestantische Geschichtsforschung gezwungen, und wir kön-

1) Das römische Bußsacrament, nach seinem biblischen Grunde und seiner geschichtlichen Entwickelung dargestellt und kritisch beleuchtet. Frankfurt 1854; § 25. Die ersten Anfänge der Privatbeichte in dem Bußpriesterthum p. 81. Die erstmalige Aufstellung von Bußpriestern verlegt Herr Pfarrer Steitz in den Anfang des 4. Jahrhunderts!

nen uns nur freuen, daß es ein protestantischer Gelehrter ist, der offen dem Herrn Pfarrer Steitz den freilich sehr berechtigten Vorwurf macht, er habe sich in seinen obengenannten Untersuchungen durch Vorurtheile den Blick trüben und durch die Polemik sich in seinen Resultaten irre führen lassen [1]).

Diese wenigen Worte glaubten wir vorausschicken zu müssen, um darauf aufmerksam zu machen, daß wir unbekümmert um die kirchliche Lehre von der Beicht und unbesorgt um deren ununterbrochenen Gebrauch in der Kirche eine Untersuchung über jenes verhängnißvolle Bekenntniß anstellen dürfen, welches zu einer durchgreifenden Aenderung des ganzen orientalischen Bußwesens den Anstoß gab. Dabei wollen wir jedoch zugleich die Bemerkung anfügen, daß wir nur allein von der Thatsache dieses Bekenntnisses sowie vorzüglich von der Art und Weise, wie dasselbe abgelegt wurde, sprechen werden. Die Frage über die erstmalige Errichtung des Bußpriesteramtes, welche die kirchlichen Geschichtschreiber mit diesem Bekenntniß in Zusammenhang bringen, sowie die Art der Aenderungen im Bußwesen, welche die Aufhebung dieses Amtes im Gefolge hatte, werden wir gänzlich außer Acht lassen. Gehen wir nun zur Untersuchung selbst über!

Wir haben vorhin gesagt, daß man die Glaubwürdigkeit der Schriftsteller, welche über die Beicht, die uns hier interessirt, Bericht erstatten, in Frage gestellt hat. Wir sind daher genöthigt, die Zuverlässigkeit der vorhandenen Berichte, soweit sie eben das fragliche Ereigniß betreffen,

1) System der christlich-kirchlichen Katechetik von C. A. G. v. Zezschwitz; Leipzig 1863; I. p. 468 et al. Cf. Zeitschrift für Protest. und Kirche. Erlangen 1862.

sicher zu stellen, ehe wir zur Besprechung der in ihnen enthaltenen Thatsache selbst schreiten können.

Der älteste und vorzüglichste Gewährsmann für den uns interessirenden Vorfall ist der griechische Kirchengeschichtschreiber Sokrates, ein Scholastikus oder Sachwalter zu Konstantinopel, der bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts lebte und die Kirchengeschichte des Eusebius vom Jahre 306 bis zum Jahre 439 fortführte. Er war demnach ein Zeitgenosse des Patriarchen Nektarius, unter dessen Regierung das verhängnißvolle Sündenbekenntniß abgelegt wurde, und lebte in Konstantinopel, welche Stadt bekanntlich der Schauplatz dieses folgenschweren Ereignisses war. Er befand sich aber auf diese Weise nicht blos in der nächsten Nähe der von ihm erzählten Thatsache, sondern er war auch überdieß bekannt und besprach sich darüber mit Personen, die in der merkwürdigen Angelegenheit eine thätige Rolle spielten, Zutritt beim Patriarchen hatten und durch ihre Rathschläge auf denselben einwirkten. Es kann sonach nicht dem mindesten Zweifel unterliegen, daß Sokrates in jeder Hinsicht im Stande war, uns einen wahren und getreuen Bericht über das fragliche Ereigniß zu erstatten.

Es ist uns freilich nicht unbekannt, daß man Sokrates den Vorwurf gemacht hat, er sei ein Anhänger der Novatianischen Ketzerei gewesen und habe mit seiner Geschichtschreibung Parteiinteressen dienen wollen. Weil die Novatianer die Gewalt der Kirche läugneten, Sünden zu vergeben und insbesondere die Gefallenen nach vollendeter Kirchenbuße wieder in die kirchliche Gemeinschaft aufzunehmen, so hat — sagt man — Sokrates diese erdichtete Erzählung von der Beicht einer adeligen Dame und der durch sie veranlaßten Aufhebung des Bußpriesterthums

in seine Geschichte eingeflochten, um damit den Beweis zu liefern, daß die Katholiken oder Homousianer, wie er sie nennt, diesen Differenzpunkt zwischen sich und den Novatianern beseitigt, und dadurch der Lehre derselben eine Huldigung gebracht oder wenigstens eine bedeutende Concession gemacht hätten. Was dieser Meinung einen höhern Grad von Wahrscheinlichkeit verleiht, ist die Art und Weise, wie Sokrates die Homousianer mit den Novatianern in Verbindung bringt, indem er diese beiden allen übrigen Glaubenspartheien gegenüberstellt, so daß die Katholiken und die Novatianer auf Eine Linie zu stehen kommen. Dazu behauptet er noch, daß beide Partheien in ihrem Bekenntniß mit einander übereinstimmen.

Durch diese und andere Gründe bewogen, haben Baronius in seinen Annalen [1]) und Latinus Latinius in einer zu Rom im Jahre 1587 herausgegebenen Schrift dem Sokrates alle Glaubwürdigkeit abgesprochen.

Es will uns aber bedünken, daß man dreierlei bei dieser Beurtheilung des Geschichtschreibers übersehen hat. Für's Erste scheint man den Ort und die Zeit nicht gehörig berücksichtigt zu haben, wo und wann Sokrates seine Geschichte zusammengetragen hat. Er schrieb aber bekanntlich zu Konstantinopel, dem Schauplatze der von ihm erzählten Begebenheiten, und zwar zu einer Zeit, wo noch Augen- und Ohrenzeugen derselben genug vorhanden waren, um von einer beabsichtigten Geschichtsverfälschung abzuschrecken. Ein Ereigniß, das im Stande ist, eine große Stadt in Aufregung zu versetzen und alle Herzen in Beschlag zu nehmen, wird mit seinen begleitenden Umständen nicht so

---

1) ad ann. 56. n. 26 sqq.

leicht vergessen, und es wird immer ein äußerst gewagtes Unternehmen sein, dasselbe zu einer Zeit verfälschen zu wollen, wo es noch gleichsam in Jedermanns Munde ist. Hätte aber Sokrates die Absicht gehabt, nicht eine Fälschung zu begehen, sondern eine Thatsache, die gar nicht vorgefallen war, zu erdichten, so hätte er dieselbe an einen Ort, weit von Konstantinopel hinweg, verlegen oder um wenigstens hundert Jahre zurückdatiren müssen, wenn er sich nicht der Gefahr aussetzen wollte, von seinen Zeitgenossen der Unwahrheit beschuldigt zu werden. Auf eine solche Fiktion, wie man sie in dieser Weise dem Scholastikus Sokrates zumuthet, möchte denn doch selbst der beschränkteste Geschichtschreiber nicht einmal im Traum verfallen.

Zudem haben die Autoren, welche dem Berichte des Sokrates den Glauben versagen, vielleicht nicht genugsam beachtet, daß auch Hermias Sozomenus, ebenfalls Sachwalter zu Konstantinopel, der gleichzeitig mit Sokrates eine Fortsetzung der Kirchengeschichte des Eusebius vom Jahre 324—423 schrieb, dieselbe Erzählung von der „Aufhebung des Bußpriesterthums in Folge der Beicht einer vornehmen Frau" seinen Geschichtsbüchern einverleibt hat. Einige Erläuterungen abgerechnet, welche den Bericht des Sokrates ergänzen, stimmen beide Erzählungen in der Hauptsache vollkommen überein, so daß an der historischen Thatsache der fraglichen Beicht und ihren Folgen wohl kaum der leiseste Zweifel erhoben werden darf.

Gehen wir sodann auf die Beschuldigung über, die dem Sokrates von manchen Seiten gemacht wurde, er sei ein Anhänger der Novatianischen Parthei gewesen und habe durch seine Geschichtschreibung im Sinne derselben wirken wollen, so belehren uns die eigenen Worte des

Sokrates, in denen er seine Ansicht über die durch das ärgerliche Sündenbekenntniß veranlaßte Aufhebung des Bußpriesterthums ausspricht, daß dieser Vorwurf, für unsere Stelle wenigstens, jedweder Begründung entbehrt.

Sokrates tadelt den Presbyter Eudämon, der dem Patriarchen Nektarius den Rath gegeben hatte, das Amt des Bußpriesters aufzuheben, und äußert ihm seine Besorgniß, daß nach Beseitigung dieser Schranke die Lauheit und Sittenlosigkeit in der Kirche überhandnehmen werde. Ein Novatianer hätte aber nicht so gesprochen. Er hätte vielmehr dem Sturze des Bußpriesters zugejubelt und den Eudämon wegen seines guten Rathes gelobt, denn einem Novatianer mußte ja der Bußpriester, der dem Novatianischen Prinzip entgegen die Gefallenen in die kirchliche Gemeinschaft wieder aufnahm, ein steter Dorn im Auge sein. Und, wenn wir von Allem absehen und unsere Meinung offen aussprechen wollen, so können wir gar nicht begreifen, wie mit der Aufstellung des Bußpriesters ein Schlag gegen die Novatianer ausgeführt, oder mit Beseitigung desselben ihnen überhaupt ein Gefallen erzeigt werden konnte. Wir wissen ja, daß von der Zeit, wo das Amt des Bußpriesters zum Erstenmal errichtet worden sein soll, sowie nach der Aufhebung desselben, die Büßer mit der Kirche ausgesöhnt und zur Theilnahme an den heiligen Geheimnissen wieder zugelassen wurden, ohne daß die Novatianische Irrlehre in diesem Punkte die geringste Veränderung bewirkt hätte. Ob aber der Bischof selbst oder ein von ihm bevollmächtigter Priester diese Wiederaufnahme der Büßer leitete, ob dieselbe öffentlich oder im Geheimen vorgenommen wurde, das konnte doch wahrlich für den Novatianismus nicht das mindeste Interesse haben.

Wir sind deßwegen nicht einmal geneigt, mit Nicephorus, Labbe, Petavius anzunehmen, daß Sokrates zwar kein Novatianer gewesen sei, aber mit seiner Erzählung die Novatianische Häresie doch begünstigt habe, denn wir vermögen nicht einzusehen, welcher Vortheil für sie aus einem Bericht von der Aufstellung oder Aufhebung des Bußpriesteramtes entspringen konnte.

So läßt sich also kein Grund denken, weßhalb wir die Erzählung des Sokrates von jener verhängnißvollen Beicht zu Konstantinopel bezweifeln könnten. Im Gegentheile, es sprechen alle Gründe dafür, daß Sokrates sogar gezwungen war, die ganze Begebenheit der Wahrheit gemäß zu berichten.

Der zweite Gewährsmann, der uns Nachrichten über die in Frage stehende Beicht aufbewahrt hat, ist der schon obengenannte griechische Kirchengeschichtschreiber Hermias Sozomenus, ein Zeitgenosse des Sokrates. Auch er ist wie Sokrates beschuldigt worden, ein Anhänger der Novatianischen Ketzerei gewesen zu sein, oder doch wenigstens dieselbe begünstigt zu haben. Allein die nämlichen Gründe, mit denen wir die Glaubwürdigkeit des Sokrates vertheidigt haben, sprechen auch für Sozomenus und beweisen mit gleicher Kraft seine historische Zuverlässigkeit. Und insbesondere äußern diese Gründe dort ihre Kraft, wo beide Geschichtschreiber übereinstimmend ein Ereigniß melden, wie es bei der Erzählung von der fraglichen Beicht der Fall ist. Welchen Glauben jedoch die andern Theile ihres Berichtes, insbesondere von der erstmaligen Errichtung des Bußpriesteramtes, verdienen, bleibt hier natürlich außer Frage.

Es hat nicht an Gelehrten gefehlt, welche nicht blos

aus den angeführten äußeren, sondern auch noch aus inneren Gründen berechtigt zu sein glaubten, den Bericht des Sokrates sowohl als auch jenen des Sozomenus zu verdächtigen und aller Zuverlässigkeit zu berauben. So hat man Sokrates vorgeworfen, er vermenge in jenem Kapitel, worin er vom Bußpriester und der uns interessirenden Beicht schreibt, die Novatianer mit den Homousianern und werfe Alles überhaupt so durcheinander, daß man glauben müsse, er habe sich selbst nicht recht verstanden [1]). Was Sozomenus angeht, so soll er die Thatsachen vergrößert und übertrieben haben, eine auffallende Unkenntniß des abendländischen Bußwesens an den Tag legen und sich bei der Darstellung desselben in Einem Athem widersprechen [2]). Was an solcherlei Beschuldigungen Wahres ist, brauchen wir hier ebenfalls nicht weiter zu untersuchen, denn es handelt sich für uns ja zunächst nur um die einfache Thatsache der Beicht einer adeligen Dame, deren historische Existenz unmöglich in Zweifel gezogen werden kann, da sie zu den Lebzeiten von Sokrates und Sozomenus abgelegt wurde und ganz Konstantinopel in Aufruhr brachte. Doch wollen wir nur so im Vorübergehen die Bemerkung machen, daß Sozomenus in seinem Berichte weder eine auffallende Unkenntniß des abendländischen Bußwesens an den Tag legt, noch sich bei der Darstellung desselben in Einem Athem widerspricht. Es wird uns vielleicht bald vergönnt sein, für diese Behauptung den vollständigen Beweis zu liefern.

Außer Sokrates und Sozomenus haben auch noch andere Kirchengeschichtschreiber, Markus Aurelius Cassio-

1) Binterim, Denkwürdigkeiten V. 2. p. 360.

2) Zeitschrift für Prot. u. Kirche l. c.

dorus, Theophanes, Nicephorus Callisti uns Nachrichten vom fraglichen Ereigniß hinterlassen, allein sie sind der Zeit nach später und ihre Berichte können in keiner Weise auf Originalität Anspruch machen.

Es bleiben uns daher als Hauptgewährsmänner und vollgiltige Zeugen blos Sokrates und Sozomenus, und ihre Berichte müssen sonach die Grundlage bilden, auf der wir unsere Untersuchung über die verhängnißvolle Beicht zu Konstantinopel anstellen. Hören wir nun die Berichte selbst!

Sokrates schreibt [1]), nachdem er seine Ansicht über die erstmalige Errichtung des Bußpriesteramtes ausgesprochen hat: „Eine Frau von edler Geburt kam zum Bußpriester und beichtete ihm im Einzelnen ihre Sünden, die sie nach der Taufe begangen hatte. Der Priester gibt der Dame auf, zu fasten und anhaltend zu beten, damit sie zugleich mit dem Bekenntniß ein würdiges Bußwerk aufzuweisen habe. Die Frau geht weiter und klagt sich auch noch eines anderen Vergehens an; sie sagt nämlich, daß ein Diakon der Kirche sie beschlafen habe. Dieses Geständniß gab Veranlassung, daß der Diakon aus der Kirche ausgestoßen wurde. Unwille aber ergriff die Menge. Man war nicht allein über den Vorfall entrüstet, sondern auch deßwegen, weil diese That der Kirche Schmähung und Lästerung zuzog. Da man die Priester deßwegen mit Schmach überhäufte, gab ein gewisser Eudämon, Priester

1) Hist. eccl. lib. V. 19. ed. G. Reading, Cantabr. 1720 ... *γυνή τις εὐγενῶν προσῆλθεν τῷ ἐπὶ τῆς μετανοίας πρεσβυτέρῳ καὶ κατὰ μέρος ἐξομολογεῖται τὰς ἁμαρτίας ἃς ἐπεπράχει μετὰ τὸ βάπτισμα· ὁ δὲ πρεσβύτερος παρήγγειλε τῇ γυναικὶ, νηστεύειν καὶ συνεχῶς εὔχεσθαι, ἵνα σὺν τῇ ὁμολογίᾳ καὶ ἔργον τὶ δεικνύειν ἔχῃ τῆς μετανοίας ἄξιον· ἡ δὲ γυνὴ προβαίνουσα καὶ ἄλλο πταῖσμα ἑαυτῆς κατηγόρει....*

der Kirche, von Geburt ein Alexandriner, dem Bischof Nektarius den Rath, den Bußpriester abzustellen und zu gestatten, daß Jeder nach seinem Gewissen an den Geheimnissen theilnehme. So allein werde die Kirche vor Lästerung verschont bleiben. Dieses habe ich von Eudämon gehört und kein Bedenken getragen, es dieser Schrift einzuverleiben. Denn ich habe, wie ich schon öfter sagte, allen Fleiß aufgeboten, die Thatsachen von allen Denen zu erfahren, die darum wissen, und genau nachzuforschen, auf daß ich nichts von der Wahrheit Abweichendes schreibe. Ich habe aber zu Eudämon alsbald gesagt: Ob dein Rath, o Priester, der Kirche nützt oder nicht, mag Gott wissen, doch sehe ich, daß er Veranlassung gibt, die Sünden gegenseitig nicht mehr zu rügen und das Gebot des Apostels nicht mehr zu halten, das da sagt: Habt keine Gemeinschaft mit den unfruchtbaren Werken der Finsterniß, sondern weiset sie vielmehr zurecht! Darüber nun sei genug gesprochen."

Diesen Bericht des Sokrates ergänzend und in mancher Hinsicht erläuternd, sagt Sozomenus [1]), nachdem er ebenfalls wie Sokrates zuerst seine Meinung über die erstmalige Errichtung des Bußpriesteramtes geäußert hat: „In der Kirche von Konstantinopel war ein Priester aufgestellt, welcher den Büßern vorstand, bis eine Dame aus adeliger Familie, welcher, nachdem sie ihre Sünden bekannt hatte, von diesem Priester aufgegeben worden war, zu fasten und

---

1) Hist. eccl. lib. VII. c. XVI.... *εἰσότε δὴ γυνή τις τῶν εὐπατριδῶν, ἐπὶ ἁμαρτίαις αἷς προσήγγειλε, προσταχθεῖσα παρὰ τούτου τοῦ πρεσβυτέρου νηστεύειν καὶ τὸν Θεὸν ἱκετεύειν, τούτου χάριν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ διατρίβουσα, ἐκπεπορνεῦσθαι παρ' ἀνδρὸς διακόνου κατεμήνυσεν....*

Gott anzurufen, aussagte, sie sei, während sie deßhalb in der Kirche verweilte, von einem Diakon geschändet worden. Als die Menge dieß erfahren hatte, wurde sie unwillig über die der Kirche zugefügte Schmach; die größte Aufregung aber entstand gegen die Geistlichen. Nektarius, rathlos, wie er diesem Vorfall begegnen solle, entsetzte den Schänder seines Diakonates. Und da Einige riethen, er solle gestatten, daß ein Jeder, wie er sich bewußt sei und es wagen könne, an den Geheimnissen theilnehme, hob er den Bußpriester auf."

Forschen wir nun, nachdem wir die Berichte unserer zwei Hauptgewährsmänner ihrem Wortlaute nach mitgetheilt haben, zuvörderst nach dem Jahr, in welchem die folgenschwere Beicht der adeligen Dame abgelegt wurde.

Sokrates gibt uns einen historischen Anhaltspunkt, durch den es uns möglich wird, dieses Jahr, in welchem die fragliche Beicht stattfand, mit ziemlicher Gewißheit zu bestimmen. Nach der Angabe des Sokrates, die er seiner oben mitgetheilten Erzählung voranstellt [1]), hob nämlich Nektarius den Bußpriester zu der nämlichen Zeit auf, als der Kaiser Theodosius sich in Rom befand und Verordnungen erließ, welche auf die Entfernung verderblicher Mißbräuche und überhaupt auf die Hebung des sittlichen Zustandes Bezug hatten. Dieser Besuch des Kaisers Theodosius in Rom, von welchem Sokrates im vorausgehenden achtzehnten Kapitel spricht, fällt aber in die Jahre 390 oder 391, und in eines dieser Jahre müssen wir demnach auch das Ereigniß der hier in Untersuchung stehenden Beicht verlegen.

---

1) c. XVIII.

So unbezweifelbar aber die Thatsache der uns hier interessirenden Beicht ist und so leicht sich das Jahr angeben läßt, in welchem dieselbe stattfand, ebenso schwer ist es, die Art und Weise, wie sie abgelegt wurde, sowie ihre begleitenden Umstände klar und vollständig zu erkennen. Hierüber liegt noch immer ein dunkler Schleier ausgebreitet, der sich bei der Dürftigkeit der vorhandenen Berichte auch niemals ganz und gar wird heben lassen. Gerade die Art dieses Bekenntnisses ist es, worüber seit Jahren schon viel geschrieben und gestritten wurde. Scharfsinnige Geschichtsforscher haben eine ganze Reihe der verschiedensten und widersprechendsten Ansichten darüber aufgestellt. Während die Einen eine zweifache Beicht annehmen, behaupten die Andern, die Frau habe nur einmal gebeichtet. Einige glauben, sie habe eine geheime Beicht vor dem Bußpriester und ein öffentliches Bekenntniß vor der Gemeinde abgelegt, Andere geben die geheime Beicht vor dem Bußpriester zu, verneinen aber das öffentliche Bekenntniß vor der Gemeinde und sagen, die Schandthat des Diakons sei außerhalb der Beicht durch irgendwelche Anzeige bekannt geworden.

Wir wollen nun die Urtheile der vorzüglicheren Alterthumsforscher über die Art und Weise der von uns in Untersuchung genommenen Beicht zusammenstellen und durch die vergleichende Uebersicht ihrer jeweiligen Gründe versuchen, uns zur richtigen Lösung der Frage den Weg zu bahnen.

Besprechungen des fraglichen Ereignisses finden sich schon bei allen jenen Männern, die mit dem Beginne der Kirchenspaltung im 16. Jahrhundert anfingen, sich mit größerem Eifer als bisher auf die Erforschung der Kirchengeschichte zu verlegen. Die Scholastik hatte wenig Neigung

und Veranlassung zu diesem Studium, denn sie liebte es, ihre Lehrsätze mehr mit Vernunftgründen zu beweisen, als auf den Gebrauch der alten Kirche zu basiren. Zur Zeit der Kirchenspaltung finden wir jedoch viele katholische Gelehrte, welche gerade diese Erzählung von der verhängnißvollen Beicht zu Konstantinopel und der durch sie veranlaßten Aufhebung des Bußpriesterthums in das Bereich ihrer Untersuchungen gezogen haben.

So der Löwener Theologe Johannes Hessel, der zur Kirchenversammlung von Trient entsandt worden war und vor den Vätern und Theologen dieses Concils eine Auseinandersetzung des von Sokrates und Sozomenus erzählten Vorfalls gab. Dieselbe legte er später in einem eigenen Buche nieder, welches nach seinem Tode von seinem Schüler Tapper veröffentlicht wurde. Ueber denselben Gegenstand schrieben noch mehrere andere Theologen jener Zeit, deren Namen man bei Morinus aufgezeichnet findet [1]). Am Eingehendsten hat sich aber Bellarmin damit beschäftigt. Seine Ansicht über die Art des in Frage stehenden Sündenbekenntnisses wollen wir darum auch zuerst der Betrachtung unterbreiten.

Bellarmin nimmt an [2]), daß von einer doppelten Beicht der Dame die Rede sei. Sie beichtet zuerst alle ihre Sünden dem Bußpriester im Geheimen, worauf ihr derselbe Fasten, Gebet und eine öffentliche Beicht gewisser Sünden als Buße auferlegt. Zu dieser Annahme glaubt sich Bellarmin dadurch berechtigt, weil nach dem Berichte des Sokrates der Frau Fasten und Gebet als Bußübung

---

1) Commentar. hist. de disciplina in administratione Sacramenti Poenitentiae. Paris 1651; l. V. c. VIII. p. 273.

2) de poenit. III. 14.

aufgegeben worden, damit sie nebst dem Bekenntniß, welches Bellarmin als die öffentliche Beicht ansieht, ein der Buße würdiges Werk aufzuweisen hätte. Er sieht also die öffentliche Beicht ebenso wie Fasten und Gebet als ein Bußwerk an. Die Frau überschreitet aber — sagt Bellarmin —, das Gebot des Pönitentiars und beichtet, sei es aus allzugroßer Reue oder aus Haß gegen den betreffenden Diakon, auch jene Sünde, wegen deren in der Stadt der außerordentliche Aufruhr entstand. Daß dieß in einer öffentlichen Beicht geschah, entnimmt Bellarmin dem Wortlaut der Erzählung, nach welcher auf diese Weise das Verbrechen bekannt, der Diakon aus der Kirche ausgestoßen und überhaupt die ganze Aufregung verursacht wurde.

In die Fußtapfen des Cardinals Bellarmin tritt Morinus, der im Alterthum bewanderte, rastlos thätige Priester des französischen Oratoriums. Nachdem er die Worte des Sokrates angeführt hat [1]), daß die Frau in ihrem Bekenntnisse zu weit gegangen sei, indem sie sich noch eines andern Vergehens angeklagt habe, daß nämlich ein Diakon der Kirche sie beschlafen hätte, und nachdem er bemerkt hat, daß durch diese Beicht das Verbrechen bekannt und der Diakon aus der Kirche ausgeschlossen worden sei, fährt er also fort: „Wir können uns diesen Vorfall nicht anders denken, als in der Art, wie wir behaupten. Der Pönitentiar hat ihr nach kirchlicher Sitte aufgegeben, gewisse Sünden öffentlich zu bekennen, die Frau aber hat unkluger Weise mehr Sünden bekannt, als ihr aufgetragen war, nämlich die mit dem Diakon begangene Schandthat, und auf diese Weise entstand das Aergerniß."

1) l. c. II. 9.

Thomassin, ebenfalls wie Morinus ein geschichtskundiger Priester des französischen Oratoriums, erklärt sich auch für ein zweifaches, durch einen bestimmten Zeitraum getrenntes Bekenntniß. Das erste war die geheime Beicht vor dem Bußpriester, das andere war die unkluge, nicht zu rechtfertigende Veröffentlichung des fraglichen Verbrechens, wodurch die Frau die Gesetze der öffentlichen Buße übertrat. Diese verbot nämlich, Vergehen bekannt zu machen, die besser verborgen blieben. Das Ungerechtfertigte ihres Vergehens findet Thomassinus in den Worten des Sokrates ausgesprochen: sie ging zu weit im Bekenntniß [1]).

Heinrich Valesius, der die Geschichtswerke des Sokrates und Sozomenus herausgegeben und durch die beigefügten Noten sich große Verdienste um die Alterthumskunde erworben hat, verwirft die Annahme eines öffentlichen Bekenntnisses [2]), indem es am Tage liege, daß beide Beichten im Geheimen abgelegt worden seien. Aus dem Berichte des Sokrates könne man nicht entnehmen, — sagt er —, daß die Matrone sich vor dem Volke angeklagt habe, sondern blos vor dem Priester, was auch von Sozomenus bestätigt werde. Um zu erklären, wie es möglich war, daß aus dieser Beichte ein so großes Aergerniß entstehen konnte sieht sich Valesius zu dem Auswege genöthigt, der Bußpriester habe den Diakon kommen lassen, um ihn in Gegenwart der Frau zum Geständnisse seines Vergehens zu veranlassen. Darauf habe er den Vorfall dem Bischof berichtet, ohne jedoch den Namen der Frau zu nennen. Das Letzte aber scheint uns gleich von vornherin nicht wahrscheinlich.

1) Vetus et nova eccl. discipl. I. 2. c. 7. nr. 13. 14. 15.
2) in l. V. c. 19 Socr.

Aus den Berichten des Sokrates und Sozomenus geht offenbar hervor, daß der Name und Stand der Frau in der Stadt bekannt war, denn sie schildern dieselbe als eine vornehme Matrone, als eine Dame von edlem Herkommen. Und wenn wir aus der Geschichte ähnlicher Vorfälle einen Schluß auf das in Frage stehende Ereigniß machen dürfen, so werden wir nicht irren, wenn wir glauben, daß die zur Verwandtschaft dieser Matrone gehörigen Bürger und Bürgerinnen der Hauptstadt an der Erregung der Gemüther gegen ein Institut, das ihrer Familie einen solchen Schandfleck anhängte, keinen geringen Antheil hatten.

Zaccaria [1]), der eine eigene Abhandlung über die Aufhebung des Bußpriesterthums durch Nektarius schrieb, kehrt wieder zu dem doppelten Bekenntniß zurück, faßt es aber höchst verschieden von seinen Vorgängern auf. In dem ersten Bekenntniß der Matrone sieht er die sacramentale Beicht, welche dieselbe ablegte und die mit der Auflegung von Bußwerken seitens des Pönitentiars ihren Abschluß fand. Das zweite Bekenntniß war keine Beicht, sondern eine Anklage, welche die Frau vor dem Richterstuhle des Bußpriesters in Gegenwart von Laien vorbrachte, damit der schuldige Diakon zur Strafe gezogen würde. Auf diese Weise, meint Zaccaria, sei das Verbrechen bekannt geworden und habe die von dem Geschichtschreiber gemeldete Aufregung in der Stadt hervorgerufen. Eine Bestätigung seiner Ansicht findet Zaccaria schon darin, daß Sokrates und Sozomenus beide Bekenntnisse durch den Gebrauch besonderer Zeitwörter von einander unterschieden haben.

1) De rebus ad hist. atque antiq. Eccl. pertin. diss. lat. tom. II. dissert. 9. p. 26 sqq. ed. Fulg. 1781.

Während Sokrates die sacramentale Beicht durch „ἐξομολογεῖται" kennzeichnet, gebraucht er „κατηγόρει" für die Anklage vor dem Gerichtshofe des Bußpriesters.

Binterim nimmt mit Zaccaria auch blos Eine Beicht an, unterläßt es aber, eine Erklärung zu geben, wie die Schandthat des Diakons bekannt wurde. „Ich finde es gar nicht bewährt, — sagt er bei Besprechung dieses Gegenstandes [1]) —, daß die Matrone zweimal soll gebeichtet haben, ebenso auch nicht, daß der Bußpriester die Schändung der Matrone bekannt und dem Bischofe berichtet habe. Man schließt dieses aus dem Unwillen, den das Volk gegen die Priester zeigte; allein es ist doch nichts Neues, daß das Volk die That eines Einzigen auf den ganzen Stand ausdehnt. Es wird Niemand behaupten, die Priester der Kirche zu Konstantinopel hätten an der Schändung der adeligen Matrone Schuld gehabt. Einen solchen Vorwurf machen nicht einmal dem Bußpriester die Geschichtschreiber Sokrates und Sozomenus. Aber warum macht denn das Volk der Geistlichkeit so bittere Vorwürfe? Ich vermuthe, weil durch ihre vernachlässigte Aufsicht in der Kirche diese Schandthat begangen und dadurch der Kirche die größte Schmach zugefügt wurde." Wie man sieht, läßt uns Binterim in Ungewißheit, ob die Dame sich in einer geheimen Beicht der fleischlichen Versündigung mit einem Diakon schuldig bekannte, oder ob sie öffentlich vor der versammelten Gemeinde ihre Beicht ablegte, oder ob sie den Diakon vor dem bischöflichen Bußgerichte wegen Nothzucht zur Anzeige brachte. Er sucht wohl die Aufregung des Volkes zu erklären, umgeht aber die größere Schwierigkeit, wie diese

1) l. c. p. 435.

Aufregung durch die Beicht der Frau hervorgebracht werden konnte. Und hierin liegt doch gerade ein Hauptmoment der ganzen Frage.

Mit einer neuen und überraschenden Lösung der strittigen Frage, welche durch ihre Einfachheit ein günstiges Vorurtheil für sich erweckt, hat uns der fleißige und milde protestantische Gelehrte v. Zezschwitz erfreut [1]). *Κατὰ μέρος*, das man seither seiner gewöhnlichen Bedeutung zufolge mit singilatim — im Einzelnen — wiedergegeben hatte, übersetzt er durch: „zum Theil" — gleichbedeutend mit *ἐκ* oder *ἀπὸ μέρους*, und beruft sich dabei auf die *Κοινή*, wo der Ausdruck häufig in dieser Bedeutung vorkomme. Durch „*προβαίνουσα*" glaubte man bisher den Fortschritt der Zeit oder den Verlauf eines Theiles der Buße bezeichnet — »tempore procedente« oder: »cum progressa esset longius in agenda poenitentia.« Andere übersetzen: „sie ging zu weit in ihrer Beicht." Nach der Uebersetzung des Herrn v. Zezschwitz behält das Wort einfach seine natürliche Bedeutung und heißt: vorschreitend, soviel als weitergehend oder fortfahrend. Wir würden uns also nach der Erklärung des Hrn. v. Zezschwitz die Erzählung des Sokrates in folgender Weise zu denken haben.

Eine Frau kommt zum Bußpriester und beichtet ihre Sünden, die sie seit der Taufe begangen hat. Sie beichtet aber nicht alle ihre Fehltritte, sondern bekennt nur einen Theil derselben. Aus Scham und Angst verschweigt sie das schwerste Vergehen, dessen sie sich schuldig weiß. Der Bußpriester legt ihr für die gebeichteten Sünden eine gelinde Buße auf, die in Fasten und Gebet bestand. Durch

1) Zeitschrift 2c. l. c.

die milde Behandlung muthig gemacht, fährt die Frau in ihrer Beicht fort und klagt sich noch eines andern Vergehens an, das sie mit einem Diakon begangen hat. Dieses Vergehen gibt Veranlassung, daß in der Stadt eine große Erbitterung gegen den Priesterstand entsteht, die der Patriarch Nektarius nicht anders als durch Entfernung des Bußpriesters beschwichtigen zu können glaubt.

Jedenfalls müssen wir dieser Uebersetzung des Herrn v. Zezschwitz das Lob spenden, daß sie nicht blos grammatisch nicht unrichtig, sondern auch psychologisch sehr wahrscheinlich ist, und wir würden sie allen anderen Uebersetzungen weit vorziehen, wenn mit dieser Stelle der Bericht des Sokrates abgeschlossen und blos von der Beicht des Weibes, nicht aber auch von deren Folgen die Rede wäre. Aber unwillkührlich fragt man, wie das geheime Bekenntniß dieser Frau Anlaß werden konnte, daß der ärgerliche Vorfall in der ganzen Stadt bekannt wurde. Herr v. Zezschwitz scheint das vermittelnde Glied in einer Anzeige zu sehen, die vom Bußpriester an den Patriarchen gemacht wurde, worauf der Patriarch die Absetzung des Diakons verfügte. Damit ist wohl erklärt, wie die Absetzung des Diakons wegen dieses Vergehens, die nur vom Patriarchen ausgehen konnte, möglich war, allein wir wissen noch immer nicht, wie durch die Anzeige des Bußpriesters beim Patriarchen das Ereigniß in der großen volkreichen Stadt ein so allseitiges Bekanntwerden und eine so allgemeine Entrüstung hervorrufen konnte. Wem wollen wir die Schuld der rücksichtslosen Bekanntmachung dieser Schandthat aufbürden, etwa dem Bußpriester oder gar dem Patriarchen? Ich glaube nicht, daß wir berechtigt sind, in den Charakter dieser beiden Männer das geringste Mißtrauen



zu setzen. Wenigstens geben uns die Geschichtschreiber keinen Anlaß dazu, indem nach ihren Berichten auf die genannten Männer nach dieser Seite hin nicht einmal der Schatten eines Vorwurfs fällt. Noch viel weniger können wir sagen, daß sie an dem Bekanntwerden der schimpflichen That ein Interesse hatten. Im Gegentheil, wenn dem Klerus keine Unannehmlichkeiten erwachsen sollten, mußten sie eifrigst darauf bedacht sein, daß sie verborgen blieb.

Wie kommt es aber, daß die That trotzdem überall bekannt, der Bußpriester deßwegen seines Amtes entsetzt und diese Stelle überhaupt abgeschafft wird? Warum wird, wenn es sich doch blos um geheime Beicht und Buße des Weibes handelt, die öffentliche Buße mit den Stationen beseitigt, obgleich dieselbe von den Bischöfen des Morgenlandes als ein heiliges Gesetz angesehen wurde, das durch die Bußbestimmungen zahlreich besuchter Concilien der orientalischen Kirchen erst vor Kurzem gleichsam seine wiederholte canonische Bestätigung erhalten hatte? Auf diese und ähnliche Fragen ist Herr v. Zezschwitz mit seiner Uebersetzung und Auffassung der fraglichen Stelle nicht im Stande, eine genügende Antwort zu geben. Die Beicht des Weibes und die Folgen, welche sie nach sich zog, sind nach dieser Uebersetzung Ereignisse, die in gar keinem Zusammenhange miteinander stehen.

Wir können deßwegen weder der Uebersetzung des Herrn v. Zezschwitz, noch überhaupt irgend einer Erklärung dieses Berichtes unsere Zustimmung geben, die nur ein einziges Bekenntniß der Matrone gelten lassen will. Um dem Berichte des Sozomenus gleichmäßig wie dem des Sokrates gerecht zu werden, und um den nothwendigen Zusammenhang zwischen dem Bekenntniß und den Neue-

rungen, die es für die Bußdisciplin im Gefolge hatte, herzustellen, halten wir an der alten Annahme fest, daß von einem doppelten Bekenntniß die Rede ist. Sozomenus ergänzt in diesem Punkte die Angabe des Sokrates, ohne ihr im Geringsten zu widersprechen, und wir haben, wie wir schon gesagt haben, überhaupt gar keinen Grund, die Glaubwürdigkeit dieses Schriftstellers gerade hier in Zweifel zu ziehen. Wie Sokrates, so war auch Sozomenus wegen der räumlichen und zeitlichen Nähe der Thatsache und wegen der vielen Augen- und Ohrenzeugen, die noch lebten, gezwungen, die reine Wahrheit zu erzählen.

Wir nehmen also an, daß die Frau vor dem Bußpriester erschien und eine geheime Beicht aller Sünden, die sie seit ihrer Taufe begangen hatte, was man in unsern Tagen eine Generalbeicht zu nennen pflegt, ablegte. Die Bußwerke, die ihr der Pönitentiar auflegte, bestanden in Fasten und Gebet. Wahrscheinlich wurde ihr auch das öffentliche Bekenntniß gewisser Sünden vor der Gemeinde vom Bußpriester erlaubt oder angerathen, da Sokrates dasselbe mit den Bußwerken in Eine Linie stellt. „Der Priester — sagt Sokrates — gibt der Dame auf, zu fasten und anhaltend zu beten, damit sie zugleich mit dem Bekenntniß ein würdiges Bußwerk aufzuweisen habe.“ Die vorgeschriebenen Bußwerke mußte nun die Frau eine Zeit lang, solange es eben der Bußpriester bestimmt hatte, üben, und wann diese Zeit verflossen war, und sie hatte sich keine Lauheit und Nachlässigkeit in Ausübung ihrer Bußwerke zu Schulden kommen lassen, dann erhielt sie vom Bußpriester die canonische Absolution von ihren Bußstrafen und ward zum Tische des Herrn wieder zugelassen. Sie war

demnach in die vierte Station der öffentlichen Buße, welche die Station der Stehenden hieß, verwiesen worden. Dieser Ansicht wird jeder Geschichtskenner beistimmen, dem das Verfahren nicht unbekannt ist, welches von den Priestern beichtenden Frauen gegenüber, die sich schwererer Vergehen anklagten, nach der Vorschrift der alten Väter beobachtet werden sollte. Fassen wir diesen Punkt etwas näher in's Auge!

In dem Bußbriefe an den Bischof Amphilochius, der von dem großen Basilius geschrieben sein soll, findet sich ein Canon [1]), der folgendermaßen lautet: „Unsere Väter haben verboten, die Weiber, die sich mit Ehebruch befleckt haben, und die entweder aus Frömmigkeit dieß beichten, oder auf irgend eine Art überwiesen worden sind, bekannt werden zu lassen, um die Ueberwiesenen nicht der Gefahr des Todes auszusetzen; sie haben vielmehr befohlen, daß dieselben ohne Communion stehen sollen, bis die Zeit ihrer Buße verflossen ist." Die eigentliche Strafe für den Ehebruch bestand nach einem anderen Canon [2]) desselben Briefes in einer Buße von fünfzehn Jahren, von denen der Büßer vier Jahre in der Station der Weinenden, fünf in jener der Hörenden, vier in der Station der Liegenden und die zwei letzten Jahre in der Bußstation der Stehenden zubringen mußte. Von dieser canonischen Buße werden also eines Ehebruchs schuldige Frauen deßwegen entbunden, weil man verhüten will, daß sich irgendwelcher Verdacht gegen sie erhebt. Mit welcher ängstlichen Sorgfalt die Väter in dieser Hinsicht zu verhindern suchten, daß die

1) Can. 34.
2) Can. 58.

canonische Kirchenbuße einem Büßer Nachtheile bereite, können wir auch noch aus anderen Zeugnissen entnehmen. So wird in einer Rede des hl. Gregor von Nyssa oder, wie Andere wollen, des Asterius von Amasea dem Sünder zugerufen: „Kühn zeige dem Priester, was verborgen ist, des Herzens Geheimnisse entdecke ihm wie geheime Wunden dem Arzte: er wird für deine Ehre und deine Genesung Sorge tragen." Und in welcher Weise die alte Kirche für die Ehre der Beichtenden Sorge trug, können wir eben an dem obigen Canon sehen. — Außer diesen Frauen wurden aber auch noch solche Büßerinnen zur vierten Bußstation, der Stehenden, verwiesen, die sich zwar keines canonischen, der öffentlichen Kirchenbuße unterworfenen Vergehens schuldig gemacht, wohl aber solche Sünden begangen hatten, die eine ernste und schwere Buße erforderten und mit einer zeitweiligen Entziehung der heil. Communion bestraft zu werden verdienten. Ueberhaupt hielten sich in dieser letzten Bußstation, wie Morinus weitläufig auseinandersetzt, stets die meisten Büßer auf. Sonach ist es gewiß zum Allermindesten sehr wahrscheinlich, daß die fragliche Dame als Büßerin in der vierten Station der Kirchenbuße sich befand.

Als Büßerin in dieser Station durfte nun die Frau am Gebete der Gläubigen und überhaupt am ganzen Gottesdienste theilnehmen, was den Büßern der drei anderen Stationen blos bis zum Schlusse der Katechumenenmesse, bis zum Ende der Predigt, oder gar nicht gestattet war, und blos der Empfang der heil. Eucharistie war ihr auf solange untersagt, bis sie die auferlegten Bußwerke erfüllt hatte. Um die vom Bußpriester vorgeschriebenen Gebete zu verrichten, hielt sich die Frau auch außer dem gewöhn-

lichen Gottesdienste noch längere Zeit in der Kirche auf, und diesen Aufenthalt in der Kirche benützte ein Diakon, um das erwähnte Verbrechen zu begehen. Daß der Thäter gerade ein Diakon war, ist um deßwillen schon sehr wahrscheinlich, weil die Diakonen die Gehilfen des Vorstandes der öffentlichen Buße waren, das Leben der Büßer zu beobachten und über deren Eifer oder Lauheit an den Vorstand zu berichten hatten.

In dieser Weise findet unsere Auffassung des bedauernswerthen Ereignisses in der altkirchlichen Bußpraxis ihre vollkommenste Berechtigung. Und wie schön ergänzen sich dabei die Berichte des Sokrates und Sozomenus!

Eines Tages nun, da die Gläubigen sich zum liturgischen Gottesdienst versammelt hatten, die Handauflegung vorgenommen wurde und die Gebete für die öffentlichen Büßer begannen, fingen einzelne derselben, denen es der Bußpriester gestattet oder gerathen hatte, an, öffentliche Sündenbekenntnisse abzulegen. Plötzlich gerieth die versammelte Gemeinde in Aufregung und Bestürzung, denn eine vornehme Dame bekannte öffentlich, es sei ihr während ihres Aufenthaltes in der Kirche, da sie ihren Bußübungen obliegen wollte, von einem Diakon Schmach angethan worden. Natürlich wurde nach Beendigung des Gottesdienstes von nichts Anderem als diesem Bekenntniß gesprochen, und je weiter die Kunde von dem betrübenden Ereigniß in der großen Stadt drang, desto höher stieg die Entrüstung über die schändliche That und die der Kirche zugefügte Schmach.

Ob die Frau in die Sünde eingewilligt und nun im Uebermaße der Reue, der weiblichen Schamhaftigkeit vergessend, ein solches Opfer der Selbstentäußerung brachte,

oder ob sie vom Diakon überwältigt worden war und nun in edler Entrüstung die ganze Gemeinde gleichsam zur Rache auffordern wollte, darüber können wir weder aus dem Berichte des Sokrates noch aus jenem des Sozomenus Gewißheit erlangen.

Der Diakon ward seines Amtes zwar gleich entsetzt, aber die Aufregung der Gemüther war durch diese Entscheidung des Patriarchen noch nicht gedämpft. Man erging sich noch immer in den heftigsten Vorwürfen nicht mehr allein gegen den Diakon, sondern gegen den geistlichen Stand überhaupt, der mit einem kirchlichen Institut solchen Mißbrauch treiben könne. Man eiferte gegen die öffentliche Buße, welche die Veranlassung zu solchen Scandalen biete, man schmähte über den Gebrauch des öffentlichen Bekenntnisses, das den Grund zu so großem Unheil legen könne, man ergriff überhaupt diese Gelegenheit, um alle möglichen Klagen gegen den Klerus und die seitherige Behandlung der Buße vorzubringen. Nektarius war in Verlegenheit, wie die erbitterten Herzen besänftigt werden könnten. Da gab ihm ein Priester den Rath, er solle die öffentliche Buße aufheben, indem auf diese Weise die Wiederholung solcher Vorfälle verhütet und die Veranlassung zu ähnlichen Vorwürfen abgeschnitten würde. Diesen Rath befolgte der Patriarch und hob das Institut der öffentlichen Buße sammt dem dadurch überflüssig gewordenen Bußpriester auf.

In dieser Weise müssen wir den Vorgang auffassen, wenn wir für alle Umstände der Erzählung den erklärenden Grund finden wollen. So ist es uns nicht blos klar, wie die Kunde von dem begangenen Frevel in einem Augenblicke die ganze Stadt durcheilte, sondern wir wissen auch,

welcher Zusammenhang zwischen dem Bekenntniß der Frau, der Aufregung des Volkes und der Aufhebung der öffentlichen Buße stattfand. Nebstdem haben wir auch dem Berichte des Sozomenus die ihm mit Unrecht entzogene Glaubwürdigkeit wieder zurückgegeben, denn er steht jetzt mit der Erzählung des Sokrates nicht im Widerspruch, sondern ergänzt dieselbe und fügt zu ihrem Verständniß einige Umstände bei, die Sokrates mit Stillschweigen übergangen hatte.

Durch unsere Erklärung finden auch die zwei Einwürfe ihre Erledigung, welche Morinus gegen die Zuverlässigkeit des Sozomenus in seiner Erzählung von der Aufhebung des Bußpriesterthums erhoben hat [1]). Sozomenus erzählt, der Aufenthalt der büßenden Frau in der Kirche habe die Gelegenheit zur Ausübung der bekannten That gegeben. Dagegen wendet Morinus ein, die Büßer hätten blos dem Anfang des Gottesdienstes beigewohnt, hätten zwischen der Thüre und dem Predigtstuhl — ambo — stehen müssen und über denselben nicht hinausgehen dürfen, ja vielen Büßern sei es nicht einmal erlaubt gewesen, die Schwelle des Tempels zu überschreiten. — Das ist Alles wahr und wird von Niemand bezweifelt werden, allein es läßt sich auch recht gut annehmen, und wir halten es sogar für höchst wahrscheinlich, daß die gesonderte Stellung der Büßer blos für die Zeit des öffentlichen Gottesdienstes vorgeschrieben war, während sie zu einer anderen Zeit des Tages den Tempel besuchen und an einem beliebigen Ortedesselben dem Gebete obliegen durften. Ist kein ausdrückliches Dokument zu Gunsten dieser Ansicht vorhanden, so spricht

1) l. c. II. 9.

auch keines dagegen. Uebrigens, wenn dieß Letztere auch der Fall wäre, so würde doch der Einwand des Morinus kraftlos an dem Berichte des Sozomenus abprallen, denn Sozomenus sagt ebenso wenig wie Sokrates, daß die beichtende Frau in die Station der Weinenden, Hörenden oder Liegenden verwiesen worden sei, welche drei Bußgrade allerdings ihre gesonderte Stellung während des Gottesdienstes, soweit sie eben demselben beiwohnen durfte, in oder vor der Kirche hatten. Sie war vielmehr, wie wir bereits oben aus dem Wortlaut der beiderseitigen Berichte geschlossen haben, unter die „Stehenden" versetzt worden, welche keinen streng gesonderten Platz in der Kirche hatten und dem vollständigen Gottesdienste beiwohnen durften.

Eine andere Einwendung gegen die Wahrheit der Erzählung des Sozomenus entnimmt Morinus aus der Zeit, wann das Bekenntniß geschehen sein soll. „Das Bekenntniß der Sünden — sagt der französische Gelehrte — bildete damals wie heute den Anfang der äußeren Buße; von der geheimen oder öffentlichen Beicht an begann die Uebung der Buße. Die Frau bekannte daher am Anfange der Buße ihr Vergehen: also konnte sie dasselbe nicht zu jener Zeit begangen haben, wo sie während der langen Dauer ihrer Buße sich in der Kirche aufhielt." — Das scheint ein Mißverständniß zu sein, das sich Morinus in der Auffassung des fraglichen Berichtes zu Schulden kommen ließ. Er scheint die That des Diakons für dasjenige Vergehen der Frau zu halten, wegen dessen sie der Bußpriester zur öffentlichen Buße verurtheilte. Dann wäre freilich der Bericht des Sozomenus sich selbst widersprechend und verdiente keinen Glauben. Allein es ist dieß nicht der Fall, denn nach der Erzählung des Geschichtschreibers legt die

Frau eine Beicht vor dem Bußpriester ab, welcher ihr verschiedene Bußübungen, die sie in der letzten Station der öffentlichen Buße durchzumachen hatte, vorschrieb, und erst nach dieser Beicht geschah die That, deren öffentliches Bekenntniß die merkwürdigen Folgen nach sich zog. — Dieß ist unsere Ansicht über die verhängnißvolle Beicht zu Konstantinopel unter der Regierung des Patriarchen Nektarius, sowohl was die Gewißheit der geschichtlichen Thatsache als auch die Art und Weise betrifft, wie dieses Bekenntniß abgelegt wurde.

2.

Die Ehe des Propheten Hosea.

Von August Rohling,
Privatdoc. in Münster.

A. Hos. Kap. 1 und 2.

Die Ansichten über die symbolischen Handlungen bei Hosea 1—3 sind seit alter Zeit getheilt. Einige finden darin nur Allegorie (Jonath. Luther und viele Neuere), Andere begreifen sie als innere Erlebnisse (Hieron. Rufin, Hengstenberg, Reinke), wieder Andere, und darunter die meisten Kvv., denen sich neuerdings Schegg und Kurtz anschloßen, als äußere Begebenheiten. Nachdem Kurtz die letzte Auffassung (Ehe des Proph. Hos. 1859, Abdruck aus der Dorpater Zeitschr. Bd. 1.) im Allgemeinen gründlich wieder zu Ehren gebracht und auch nach Keil's jüngster Erwiederung (Comm. 3, 4) wie mir scheint die Oberhand behalten hat, will mich eine abermalige Untersuchung des Gegenstandes gleichwohl insbesondere deshalb als nothwendig bedünken, weil das Wie des äußern Vorgangs von Kurtz meiner Meinung nach unrichtig erklärt ist. Da aber die Entscheidung über dieses Wie mit der Behandlung der ganzen Frage zum Theil eng zusammenhängt und die Kurtzschen Argumente wiederholt darauf basirt sind, so erscheint,

zumal auch der allgemeine Charakter der Symbole noch mehrfacher Erläuterung bedarf, eine Darstellung des gesammten Sachverhaltes als unerläßlich.

1. Die Allegoriker machen durchweg den Propheten zum Maler einer ideellen Familienscene, deren kräftig gefärbtes Bild dem Volke seine eigene Schande darthun sollte. Der Herr sprach nämlich zu Hosea 1, 2: „Geh', nimm ein Buhlerweib und Buhlerkinder, denn gar sehr buhlt das Land weg von Jehova." Sofort wird V. 3 ff. die Ausführung berichtet: „Und er ging und nahm die Gomer, die Tochter Diblaim's, und sie ward schwanger und gebar ihm einen Sohn." Denket euch, soll nun der Prophet gesagt haben, ich hätte ein schlechtes Weib zur Frau genommen u. s. w.: *also* ist Israel ein ungetreues Weib dem Herrn und schandvoll sind seine Kinder, da Alle fremden Göttern dienen. Dem Rationalismus ist diese Ansicht ganz willkommen. War das Verhältniß der Propheten zu Jehova nur ein fingirtes, simulirtes, wie die Herrn der negativen Schule wollen, so begreift sich allenfalls nach Kurtz's treffender Bemerkung, daß ein Prophet in der Weise von V. 3 ff. *reden*, nicht aber, daß er auch so *thun* konnte. Jedoch die ganze Auffassung, verschiedentlich von ihren Gönnern modificirt, ist ohne Halt. Unrichtig sagt freilich Keil dagegen, es heiße: Jehova sprach, geh' u. s. w. Denn um diese Anweisung als ein Wort des Herrn bezeichnen zu können, genügte es, daß Jehova seinen Diener gegen Israel entsandte, weil „es buhle" hinter andern Göttern; dadurch wäre dem Propheten die Einkleidung in das vorliegende Gewand von Gott selbst an die Hand gegeben und konnte im weitern Sinne als ein Wort von Oben gelten, obgleich Hosea selbst das Kleid anfertigte.

Aber man lese nur das erste Kapitel des Hosea im Zusammenhang, und man wird vergebens den Pinsel eines Malers suchen; der Prophet erzählt, nicht malt er, er dichtet nicht, sondern er berichtet. Und dann weiter heißt es nicht: Geh', predige, gesetzt dir sei ein Weib u. s. w., sondern einfach: Geh' und nimm dir; und darauf V. 3: Er ging und nahm die Gomer. Wollte man an לֶקַח „Lehre" Jsj. 11, 4 anknüpfend für לְקַח die Bedeutung „verkünden" construiren, so übersähe man, daß לְקַח hier von לֵךְ nicht zu trennen ist und dadurch in אֵשֶׁת וגו sein unentbehrliches Object hat; לְקַח אִשָּׁה ist aber der übliche Terminus für uxorem duxit. Sagt man aber, der Befehl קַח heiße eben: Nimm als Redner, indem du sprichst, gesetzt ich hätte ein Weib.., so liegt auf der Hand, daß da mehr nur von Eisegese Rede sein kann. Die Bedenken Simson's, z. B. daß in dem wirklichen Leben des Propheten unmöglich eine unerlaubte Handlung (vgl. Kap. 3.) auf die andere folgen konnte, werden unten ihre Erledigung finden. Nehmen wir den Text, wie er vorliegt, so erkennen wir nur wahrhaft wirkliche Handlung, und es fehlt jede Andeutung, daß sie blos fingirt sei, während 1 Kön. 20, 39 z. B. bestimmt gesagt wird, daß die erzählte Handlung Fiction war.

2. Erzählte der Prophet ein wirkliches Factum aus seinem Leben, so fragt sich nun, ob dasselbe ein geistig oder äußerlich reales war. Kurtz verkennt diese Unterscheidung und kommt dadurch zu falschen Schlüssen. Die Vision umfaßt nach der katholischen dem Worte offenbar am meisten gerechten Terminologie alle übernatürlichen Erscheinungen sowohl im wachen Zustande als auch im Traume und in der Ekstase. In das Gebiet der beiden letzten

Arten würde die Ehe des Propheten zu verlegen sein, falls sie nicht dem gewöhnlichen Menschenleben angehörte. Wenn nun Kurtz, Geschichte des A. B. 2, 469 diesen beiden Arten der Vision die Realität abspricht, weil sie wie die Handauflegung Act. 9, 12 ohne Wirkung seien, so widerlegt ihn sofort die Erscheinung des brennenden Dornbusches: Mose sah ein Brennen, aber kein Verbrennen. Ferner, wenn Kurtz, Ehe d. P. S. 15 die Möglichkeit einer selbstständigen Handlung als eines Wirklichen im natürlichen Traume zugibt, warum nicht für das visionäre Leben? Ist es nicht inconsequent, zu sagen, zum eignen freien Handeln gehöre vor Allem das äußere, sinnliche, verständige Bewußtsein, das in der Vision (er meint die im Traume und in der Ekstase) zurücktrete — und dann eben jenes Handeln für den Bereich des natürlichen Traumlebens einzuräumen? Oder ist der Mensch im Schlafe „sich seiner selbst bewußt, frei d. h. ethisch verantwortlich" (Kurtz)? Letzteres kann ex causa praecedenti zutreffen, obgleich actuell das Bewußtsein fehlt; aber dies hat vor der Hand mit unserer Sache nichts zu thun, der Mangel des natürlichen Bewußtseins ist dem gewöhnlichen Traume und den parallelen Arten der Vision gemein und stellt daher beide bezüglich der eignen Handlungen des Menschen auf dieselbe Linie, sie sind an und für sich nicht frei, nicht moralisch imputirbar. Kurtz gelangt, indem er nur selbstständige, freie Handlungen für etwas Wirkliches ausgibt, consequent weitergehend in die Nothwendigkeit, ethisch nicht zurechnungsfähige Acte z. B. eines Irrsinnigen als nicht wirkliche betrachten zu müssen. Endlich soll eine visionäre Handlung, ihre Möglichkeit auch zugegeben, nach Kurtz ein dem freien Willen angethaner, ihn aufhebender

Zwang sein, der am wenigsten bei einer göttlichen Einwirkung angenommen werden könne. Hierauf, in Kürze dieses Eine, daß die Mystik der katholischen Kirche durch zahlreiche historisch sicher garantirte Beispiele, die in den Bollandisten, in Görres' Mystik und anderswo zu lesen sind, den Beweis liefert, daß die Zustände der Ekstase die Willenszustimmung des Menschen, die gewöhnliche Sphäre zu verlassen, voraussetzen, daß folglich Alles, was in der Ekstase, obgleich fern vom natürlichen Bewußtsein vor sich geht, ex causa praecedenti freie, sittlich werthvolle Acte und Erlebnisse sind. Dies empfiehlt sich auch der Vernunft, da Gott den freien Menschen niemals wie ein todtes Ding, sondern mit Berücksichtigung seiner Freiheit in seinem Dienst verwenden kann und thatsächlich selbst in der gewöhnlichen Ordnung, als Mittler seiner Gnadenspendung, nur so verwendet. Nach dieser Seite hin entspricht das visionäre Leben jenen Handlungen des natürlichen Traumes, die in causa gewollt, obgleich nicht actuell bewußt sind — wiederum ein Zeugniß, wie inconsequent man beide (Kurtz, Ehe S. 15) als real und nicht real sich entgegensetzt. Es ist daher so, daß der Prophet jene Ehe mit der Gomer im Geiste, in der Vision vornehmen, und hernach als etwas wirklich, nur nicht äußerlich Erlebtes mittheilen konnte. Der Unterschied dieser Handlung von derselben äußerlich genommen, bezog sich auf das natürliche actuell vorhandene Bewußtsein und den Erfolg, hier war beides, dort keines vorhanden — und die Handlung im ersten Sinne war freilich nicht ebenso real als die im andern Falle, aber wenn auch in anderer Art doch ebenso real als jener Schemen, den Mose als ein Feuer sah, das nichts verbrannte.

3. War also, das ist jetzt die Frage, die Ehe des Propheten ein äußerlicher Vorgang, oder wurde sie innerlich, nur im Geiste geführt? Daß ein blos innerliches Erlebniß zwecklos gewesen, darf man jedenfalls mit Kurtz nicht behaupten, ebenso wenig, als die Parabel Nathan's vor dem gefallenen David und die Handauflegung Act. 9, 12 zwecklos waren. Gott hätte den Propheten in jene Vision versetzt, damit er sie hernach erzähle und anwende. Es hätte dazu freilich eine bloße Parabel wie bei Nathan oder wie 1 Kön. 30, 38 ff. genügt, aber sie verfolgte dann doch keinen andern Zweck, als eben jener innerliche Vorgang. Sollten dem Volke in einer Analogie seine Sünden und Strafen vorgehalten werden, so konnte das verschiedentlich geschehen: durch Allegorie, Vision, Aeußerliches — Alles zielte dann auf den gleichen Zweck, und man wird daher vielmehr fragen müssen, warum der Herr diesen Zweck auf die eine oder andere Art erreichen wollte. Hierauf läßt sich eine Antwort geben. Hengstenberg sagt, der innerliche Vorgang hatte vor der äußern Darstellung derselben Wahrheit den Vorzug größerer Anschaulichkeit und Eindringlichkeit — folglich sei hier weder Allegorie noch Aeußerliches anzunehmen. Aber dies kann schwerlich ernst gemeint sein. Offenbar hatte die Einkleidung derselben Wahrheit in fingirte Geschichte ganz dieselbe Bedeutung als ein visionäres Handeln und Erleben; in beiden Fällen stand der Prophet als Erzähler einer Sache da, die dem leiblichen Auge des Volkes gleich verborgen war, es hörte eine abstracte Erzählung, deren unsichtbares Geschehen- oder Nichtgeschehensein für die Masse ohne Wirkung war. Nur wenn das Volk selbst jene Wahrheit, wie Kurtz treffend bemerkt, in visionäre Geschichte eingekleidet, innerlich erlebt

hätte oder hätte erleben können, dann aber auch nur dann wäre der Vorzug größerer Anschaulichkeit und Eindringlichkeit nicht zu verkennen; dies ist nicht der Fall und somit empfiehlt das Moment größerer Anschaulichkeit die Annahme eines äußern Vorganges im Kreise des gewöhnlichen Menschenlebens. Ein solcher förderte auch unbedingt am meisten den Zweck des Propheten, das Volk tief zu erschüttern und ihm, soweit es anging, handgreiflich die Schande seines Abfalls und die Nothwendigkeit der Rückkehr darzuthun. Die Vision ergreift bloß den Propheten; er kann sie freilich lebhaft schildern und so oft er redet, mit Nachdruck wiederholen; aber das Volk, bedürftig, mit leiblichen Augen zu sehen, was ihm zur Belehrung als Gleichniß dienen soll, und es oft zu sehen, zumal, wo es, wie zu Hosea's Zeit, verweltlicht und dem Höhern entfremdet ist, verliert zu bald die Idee, die ihm dargeboten wurde, wenn das Gewand, worin sie gekleidet war, seinen Augen nicht mehr sichtbar ist. Das spricht insbesondere auch gegen die Annahme einer Fiction. War aber der Gedanke an ein äußeres Substrat geknüpft, so hallte die Predigt täglich und stündlich in den Gemüthern wieder, so oft das Materielle in den Gesichtskreis trat oder Gegenstand der Unterhaltung war, so daß auch lose Geister tief im Innern angeregt und in gleichgültige Herzen tausendmal glühende Kohlen geschleudert wurden.

4. Für unsere Auffassung spricht vor Allem die eigenthümliche Darstellung des Textes selbst. Wie sich darin keine Andeutung für die Fiction des Erzählten findet, ebenso wenig gewahrt man Anzeichen eines geistigen Vorgangs. Die äußerlich realistische Erklärung ist daher offenbar die zunächst liegende, sie ist wirklich im Besitze. Hengstenberg

kehrt die Sache um, während die Grundregel der Hermeneutik doch verlangt, die eigentliche Bedeutung der Worte so lange festzuhalten, als nicht evidente Gründe das Gegentheil erheischen. Weder gibt es aber solche Gründe, noch darf man Hengstenberg einräumen, das Sehen, Hören, das Reden der Propheten mit dem Herrn müsse naturgemäß zunächst innerlich verstanden werden, weil die Welt der Propheten nicht die Außenwelt, sondern die Welt des Geistes sei. Um mit Letzterem zu beginnen, so gehörten die Propheten der Welt des Geistes an, weil sie durch die Offenbarung unbekannte, ungeahnte Dinge erfahrend über sich selbst erhoben, für Geistiges von Gottes Geist gesandt wurden, nicht aber weil sie die höhere Erleuchtung in den meisten Fällen des natürlichen Bewußtseins, der äußern Sinnesthätigkeit beraubte. Die Wege Gottes zum Herzen seiner Diener waren manchfach und verschieden; aber selten verhältnißmäßig erscheint im A. T. der höhere Traum oder die Verzückung, durchweg bleibt das gewöhnliche Natur- und Weltleben die Sphäre des Propheten wie Ex. 3., nur daß etwas Anderes, Außergewöhnliches mit in dieselbe eintritt. Dies war das Regelmäßige, woher es kommt, daß sie der Außenwelt entrückt auf eine oder andere Art ausdrücklich zu verstehen geben, sie seien im Geiste gewesen, während sie von Dingen der ersten Art niemals besonders sagen, es liege hier etwas Aeußerliches vor. Wäre Letzteres die Ausnahme von der Regel, so dürfte gerade dann die ausdrückliche Bezeichnung des Aeußern nicht fehlen, und doch haben wir eben da nur die einfache Erzählung, die streng objective Form geschichtlicher Darstellung als Kriterium, um den äußern Charakter des Erzählten zu constatiren. Hengstenberg gibt das zu, und führt gelegent-

lich Jes. 8, 3 als äußern Vorgang an, eine Stelle, die bis fast auf den Buchstaben mit Hos. 1, 3. 4 übereinstimmt; und hier soll nun ein innerliches Erlebniß vorhanden sein!! Eine Vision, die der Außenwelt entrückt, ist dem Gesagten zufolge nur da annehmbar, wo sie deutlich als solche bezeichnet wird. Wenn das nicht geschieht, darf man nur auf andere zwingende Gründe hin den Wortlaut der Schrift verlassen. Physische Unmöglichkeit des Erzählten ohne Dazwischenkunft von Wundern gäbe einen solchen Grund ab, wie Ez. 4. Stellen, wie Jer. 25. Sach. 11 gehören freilich nicht hieher, wie Keil richtig gegen Kurtz hervorhebt; aber die ganze Art und Farbe der Erzählung zeigt, daß sie visionär verstanden werden müssen. Das Tragen eines Bechers zu den Königen weit und breit um Juda Jer. 25 bekundet so deutlich den Charakter der Vision, daß es völlig die Aussage des Propheten, im Geiste gelebt zu haben, vertritt. Und ähnlich Sach. 11. Man vergleiche nur das Tödten der schlechten Hirten mit dem Berichte 1 Sam. 15, 32 ff., und man wird sofort die Erzählung historischer Thatsachen und geistiger Erlebnisse scharf zu sondern wissen. Man beachte ferner die gänzliche Unbestimmtheit der „Schlachtheerde", die nach Einigen die Völker, nach Andern Israel bezeichnet, in jedem Falle aber nur im Geiste von Sach. geweidet werden konnte, weil sie wie Keil concedirt, die Welt der Zukunft war. Physisch Unmögliches wird nun bei Hosea nicht berichtet. Um aber zu erkennen, ob nicht andere Rücksichten gegen den Wortlaut des Textes zeugen, ist vor Allem festzustellen, welcher Art die Handlung äußerlich gefaßt sein würde, die Gott dem Propheten auftrug.

5. Der Text sagt: Gott sprach, nimm ein Buhler-

weib d. h. weil die Schrift constant Abgötterei metaphorisch als Buhlerei und Ehebruch bezeichnet, das Bild (cf. Ez. 16, 23) wirklichen Lastern dieser Art entnimmt, nicht: verbinde dich mit einer Heidin (Lyra), um den Götzendienst des Volkes abzubilden, sondern, wie auch die Meisten dafür halten, wähle eine unsittliche Person zu deiner Gattin. Einige meinen aber, Hosea habe ein solches Weib sammt ihren vorher in Sünde gebornen Kindern zu sich genommen, jene sich angetraut und diese durch Adoption zu den seinigen gemacht. Indeß von Adoption kann nicht Rede sein; V. 3 lehrt deutlich, daß die Kap. 1 genannten Kinder erst nach Abschluß der Ehe geboren wurden, während von Kindern außer diesen keine Spur zu finden ist. Das mit Vav consec. eingeführte „und er ging" V. 3 läßt diesen Vers als die sofort beginnende Ausführung des Befehles V. 2 erscheinen, dieses „Gehen und Nehmen der Gomer" V. 3 ist ein unmittelbares Consequens des Auftrages V. 2 und da das וַתַּהַר V. 3 wiederum durch Vav consec. eingeleitet, die unmittelbare Folge des beistehenden וַיִּקַּח ist, so erscheint die Geburt des Jisreel, mit der die beiden spätern Geburten selbstredend auf gleicher Linie stehen, ebenso als das ausgeführte קַח יַלְדֵי זְנוּנִים, wie das Gehen und Nehmen, die Ursache des וַתַּהַר, Ausführung des קַח אֵשֶׁת ז' ist. So müssen wir den Jisreel mit seinen Geschwistern für die יַלְדֵי זְנוּנִים erklären, um so entschiedener, weil nirgends Vorkinder Gomer's neben ehelichen Kindern des Propheten auftreten. Andere glauben, der Prophet habe eine ehrlose Person geheirathet, die noch während der Ehe fiel und jene drei Kap. 1 genannten Kinder ihrem Gatten als Bastarde gebar. Auch das ist gegen den natürlichen Sinn des Textes,

erscheint wiederum durch וַתַּהַר, ein Consequens des Gehens und Nehmens (V. 3) d. i. Heirathens, durchaus unrichtig, und wird überdies durch den Ausdruck „sie gebar i h m", der auf Hosea als den Vater dieser Kinder hinweist, abgethan. Ueberall, wo die Schrift das Wort יָלַד mit dem Dativ construirt — es sind meines Wissens 24 Stellen —, geht das mit לְ verbundene Nomen oder Pronomen auf denjenigen, von dem die Gebärende empfing. Wirft man ein, daß bei Hosea nur von dem Empfangen und Gebären der Frau, nie aber wie Jes. 8, 3 von dem Zeugen des Propheten Rede sei, so möchte ich fragen: heißt es nicht in derselben Weise Gen. 21, 2 ohne ein וַיָּבוֹא אֶל וגו wie Gen. 16, 4 von Sara וַתַּהַר וַתֵּלֶד וגו und 25, 2 von Kethura וַתֵּלֶד לוֹ? Endlich läßt sich nicht denken, daß Gott den Propheten zu Handlungen in Beziehung brachte, die das Gesetz bei Todesstrafe untersagte. Die Strafe war allerdings, wie der Fall Mt. 1, 19 lehrt, ferendae sententiae; aber derselbe Fall zeigt auch, daß ein *δίκαιος* seine ungetreue Gattin, zumal wenn die Sache öffentlich bekannt wurde, e n t l i e ß, falls er sie nicht dem Richter übergeben wollte. Hosea sollte die Geschicke seines Hauses als Folie seiner öffentlichen Mahn- und Strafreden gebrauchen; wie hätte er also den ihm unentbehrlichen guten Namen bewahren können, wenn er die Gomer trotz ihrer fortgesetzten allbekannten Frevel gleichwohl behalten wollte? Die Versicherung, es geschehe, um die Sünderin zu bessern, war bei einem rohen Volke, zumal wenn es Jahre lang keine Sinnesänderung gewahrte, schlecht angebracht. Auch die Betheuerung, Gott habe für ihn vom Gesetze dispensirt, konnte wenig fruchten. Die große Masse, deren Gesammt-

heit die Predigt galt, schickt sich nicht in den Gedanken solcher Deobligation; offener Hohn wäre die Antwort des Volkes auf Hosea's Strafreden gewesen. Die Wirksamkeit des Propheten wäre bei solcher Sachlage völlig zerstört worden. Hierdurch fällt wohl die Schegg'sche Deutung (Comm. 1, 11), Gott habe die Gomer zu heirathen befohlen, nicht, damit sie die Ehe breche, sondern, weil er voraussah, daß sie dieselbe brechen würde, cf. Luc. 13, 27. Ebenso die Auskunft von Kurtz, Jehova gebiete die Ehe mit einer Sünderin und wolle sogar die ungetreue Gattin nicht entlassen wissen, da er selbst ja Solches gethan in seinem Ehebund mit Israel, cf. Eph. 5. Inconsequent lehrt Kurtz Ehe S. 24 f., das Volk habe die Verbindung mit einem vormals schlechten Weibe wohl ertragen, für die Zukunft aber Besserung, von der Gattin standhafte Treue verlangt — offenbar ein Bekenntniß, daß seine eigene Ansicht (Gomer vor und in der Ehe schlecht) den Propheten böswilliger Mißdeutung aussetzen, seine Wirksamkeit gefährden würde. Der Schluß aber von jenen transcendenten Verhältnissen wie Eph. 5 auf die irdische Ehe unter Menschen wird schon durch Jer. 3, 1 zurückgewiesen. Gomer darf also auf keinen Fall während ihrer Ehe mit Hosea gesündigt haben, um so weniger, wenn sie früher keusch war (Hgstbg.) und ganz verwerflich ist die Ansicht Thomas' von Aquin, der Prophet habe deo dispensante mit Gomer im Concubinate gelebt. Letzteres hat insbesondere noch das וַיִּקַּח וגו gegen sich, welches der übliche Ausdruck für ein legitimes eheliches Verhältniß ist, während sündhafte Beziehungen durch זָנָה, שָׁכַב עִם u. dgl. bezeichnet werden. Wenn Hgstb. die Gomer als früher rein, in der Ehe aber Sünderin deßhalb visionär auffaßt, um den Propheten vor

unerlaubten Dingen zu bewahren, so vergißt er, daß sich Unerlaubtes auch für eine Vision nicht acceptiren läßt. Was Gott vermöge seiner Heiligkeit äußerlich verbieten muß, das kann er für keinen innerlichen Vorgang erlauben, es bleibt sündhaft in allen Beziehungen. Der Gedanke, in der Ekstase sei der Mensch gewissermaßen unfrei, hilft hier nicht aus. Weil Gott den Ekstatischen nur auf eigne Zustimmung in die höhere Sphäre aufnimmt, so garantirt er eben dadurch dieser Freiheit, während sie actuell abwesend ist, allen Schutz vor Mißbrauch. Mißbrauch der Freiheit aber wäre es ebenso wohl, wenn Gott dem Ekstatischen sonst Unerlaubtes anthun könnte, als wenn ein Mensch dem andern im Schlafe oder Irrsinn Schlechtes anhaben wollte, wie Gen. 19, 30 ff.

6. Es bleibt nur eine Ansicht übrig, die nämlich, der Prophet habe den Befehl erhalten, eine gefallene Person zu heirathen, die beim Abschluß der Ehe Treue versprach und ihr Gelöbniß redlich hielt. So hört zunächst die Schwierigkeit auf, daß die adultera nach Lev. 20, 10 sterben mußte. Ueberdies war Jedem, die Priester (Lev. 21, 7) ausgenommen, eine Verbindung dieser Art gestattet, und von Zalmon, dem Fürsten Juda's, wissen wir, daß er die Rahab zur Gattin wählte. Hgstbg's Einwurf, die Idee des Gesetzes Lev. 21 mache auch für die Propheten die Ehe mit einem tadelhaften Weibe unmöglich, verwechselt die ordentliche Stellung des Priesterthums mit der außerordentlichen Sendung der Propheten. Der Priester sollte ethisch rein und, da sich in der Leibesgestalt die geistige Natur abspiegelt, auch fehlerfrei am Körper sein, 21, 17. Beide Gesetze sind eng verbunden, sodaß sich Hgstb. wohl fragen dürfte, ob denn ein Mensch „mit fehlerhafter Hand

oder gar mit einem Höcker" (V. 19) vom Prophetenamte ausgeschlossen war. Seine Einrede müßte, consequent weiter geführt, jener Idee des Priestergesetzes zu Liebe, nicht minder dagegen geschleudert werden, daß der Heiland, dieser Prophet κατ᾽ ἐξοχὴν (Dt. 18; Mt. 21, 11) und dieser ἀρχιερεὺς μέγας (Hebr. 4, 14) seiner Menschheit nach durch sündige Mütter wie Tamar und Rahab von Abraham abstammen wollte, daß er „die Berührung mit der Sünde so wenig scheute, daß ein Judas unter seinen Hausgenossen, daß er selbst mit Zöllnern und Sündern zu Tische war. Die Anwendung specieller Gesetze auf ähnliche, aber nicht unter das Gesetz begriffene Fälle, hat immer ihr Mißliches. Man lasse daher ab davon, aus der Idee eines Gesetzes neue Gesetze zu machen, oder man werde Pharisäer, so steht es frei, durch analoge Dinge die Idee nach Wunsch zu erweitern uud so durch neue Satzungen dem ursprünglichen Gesetz ein ehrwürdig Gehege beizugeben. Weiterhin läßt der Befehl „nimm ein Buhlerweib" auch die Ansicht zu, daß Gomer bereits wie Rahab zu bessern Gesinnungen gekommen war, als sie von Hosea gewählt wurde. Denn „nimm ein Buhlerweib" heißt sowohl „nimm eine noch jetzt der Sünde dienende Person", als auch, „nimm eine solche, die bis vor Kurzem noch sündigte". Schloß Hosea eine Ehe dieser Art, so konnte er frei und öffentlich erklären, er thue es auf göttlichen Befehl, um die noch Schwache ganz der Sünde zu entreißen, oder nach der ersten Fassung, um die Sünderin, die erst den Vorsatz der Bekehrung machte, zu bessern und so dem Volke sein Sein und Sollen deutlich vorzulegen. Staunen mochte, ja mußte das Volk über eine solche Wahl; aber das war dem Zwecke des Propheten nur förderlich, denn nun bedurfte es zu seiner

Predigt nicht mehr einer langen Einleitung: Ihr seid das Weib, war nun sein erstes Wort, über das ihr staunet. — Aber scheint es nicht, daß die frühere Unkeuschheit des Weibes ganz bedeutungslos dasteht, ja der Sache geradezu widerspricht? Hgstb. ist dieser Meinung. Denn vor der am Sinai geschlossenen Ehe sei Israel dem Herrn in treuer Liebe ergeben gewesen, Jer. 2, 2; Ez. 16. Ferner aber solle nach Hos. 1, 2 abgebildet werden, wie das Volk zu Hosea's Zeit hinter Jehova weghure; das Weib käme also nur als זֹנָה in Betracht, weil sie erst in der Ehe fiel, während sie vorher rein geblieben war. Die Zeit „der reinen Liebe (Ez. 16, 8)" Israels zum Herrn waren die Tage nach dem Auszug aus Aegypten bis zu dem Bündnisse am Sinai; diese Zeit war lauter und frei vom Götzendienst. Aber ganz verkehrt ist es, zu glauben, Gomer dürfe, um ein Typus Israels zu sein, vor der Ehe nicht gesündigt haben. Was war denn Israel in Aegypten? Lehren nicht Lev. 17, 7; Ez. 20, 7; 23, 3 ff., daß die Braut des Herrn gar sehr dem Götzendienst ergeben war, bevor Jehova sie von der Knechtschaft frei machte? Wie genau paßt hier Zug für Zug auf die vorhin dargelegte Ansicht, Gomer früher Sünderin, habe Zeichen der Reue gegeben, bereits eine Zeit lang ihren schlechten Wandel abgethan und sei dann Hosea's Braut geworden! Wie eingehend konnte jetzt der Prophet an der Hand dieser Thatsache die Geschichte seines Volkes beleuchten, von ihren ersten Anfängen wie am Schlusse seines Buches und wie ähnlich später Ez. 16 die Stellung Israels zum Herrn, seine Sünde und Versöhnung, seinen wiederholten Abfall und seine neue Begnadigung darstellen, — daß er das im Vortrage gethan, erlaubt der Text, der ja nur den Kern seiner Reden an-

giebt, anzunehmen — und dann mit schneidender Schärfe die gesteigerte Treulosigkeit der Gegenwart — und dies wird als Angelpunkt der Rede auch schriftlich mitgetheilt — als horrenden Undank schildern, der in rein menschlichen Verhältnissen nicht seines Gleichen finde, den eine öffentliche Sünderin wie Gomer, einmal zum Bessern bekehrt, durch ihre dauerhafte Treue als himmelschreiend brandmarke! Diese letzten Bemerkungen lösen auch die Schwierigkeit, Gomer müsse, um als Symbol ihrer Zeitgenossen gelten zu können, während der Ehe gefallen sein. Nichts von dem, sie gab für das Volk ein Symbol ab von der höchsten Art, wenn sie zugleich als sein Antitypus dastand; und das war sie dem Gesagten zufolge: unkeusch bis zum Uebermaaß vorhin (daher א' זְנוּנִים genannt, quae omnibus se prostituit ad flagitia, cf. Ps. 5, 7; Jos. 53, 30), keusch in der Gegenwart zur entsetzlichen Beschämung ihres Volkes, dem sie als Gleichniß die Doppelschande seines langen Abfalls und seines wachsenden Undankes positiv durch ihren Namen, wie sich gleich zeigen wird, negativ durch ihre Besserung ausprägte.

Auch der Text mit seinem Wortlaut erlaubt, ja er verlangt eine Deutung dieser Art. Nimm ein Buhlerweib, heißt es, denn es buhlt das Land weg von Jehova. Sagt auch nur ein Wort, jenes Weib solle früher keusch gewesen, als Gattin aber, oder ehedem sowohl als in der Ehe sündhaft sein? Hieß und heißt nicht Rahab, obgleich bekehrt, bis heute noch die Hure Rahab, wie Magdalena eine Sünderin? Der erste Gedanke, den Hosea, ohne eigne Wahl veranlaßt, eine andere Rahab heimzuführen, haben mußte, war naturgemäß, man werde ihn den Gatten einer Hure nennen — woran sich vollständig klar das Wort

des Herrn anlehnte: Israel ist eine Hure, als solche soll deine Predigt, soll dein Leben es verurtheilen. So will es der Text. Wer doch in der Welt denkt bei solchen Worten: „Geh' und heirathe ein Buhlerweib", daß dies in Zukunft buhlen werde?

Kurtz kämpft ähnlich gegen Hgb., fällt aber in denselben Fehler seines Gegners, wenn er auslegt: Nimm ein Weib, das jetzt ein obsoletum scortum ist und es auch als Gattin bleiben wird. Gerade Letzteres ist ihm durch den Gegensatz von Ur- und Abbild Hauptsache. Aber kein Jota steht von diesem „und ..." im Texte, etwas sein heißt doch in Wahrheit nicht, es auch ferner bleiben; er legt also ein statt aus. Sodann, wenn Gomer früher keusch erst in der Ehe fiel, warum heißt es in dem Befehle des Herrn ganz unbestimmt: Geh' nimm ein Buhlerweib? Konnte denn Hosea aus sich wissen, irgend eine jetzt keusche Jungfrau werde als seine Gattin unkeusch sein? Oder sollte er sie selbst zur Untreue verleiten? Beides ist ein Unding. Gott mußte also, wenn diese Ansicht richtig wäre, dem Propheten das Weib bezeichnen, was nach dem Texte nicht geschah. Kurtz wird sagen, von einem Weibe, das vor der Ehe ein obsoletum scortum war, habe der Prophet auch eine schlechte Zukunft erwarten können. Gewiß, aber nur, wenn er sich keine Mühe hätte geben wollen, sie zu bessern. Denn die Erfahrung lehrt, daß sorgsame Behandlung, wie sie von dem Propheten zu erwarten stand, Personen solcher Art in den allermeisten Fällen zur Besinnung bringt. Es mußte ihm also jedenfalls von vielen gleichen Wesens Eine bestimmt bezeichnet und dabei gesagt werden: Nimm diese Person, die Buhle ist und trotz deiner Mahnungen auch bleiben wird. — Die Sache ist daher

anders. Die frühere Sünderin ist ein Abbild Israels, weil sie als Gattin den Namen einer Hure nicht verlor, cf. Hebr. 11, 31; sie hieß die unkeusche Gattin des Propheten, was dem Begriffe einer Ehebrecherischen — nicht zu gedenken, daß sie auch dieses in Bezug auf fremde Ehemänner früher ohne Zweifel wirklich war — im Worte gleichsam und sie demnach zum genauen Typus des Volkes jener Zeit zu machen geeignet war. Wie der Prophet eine Ehebrecherin (nominell ex nunc, ex ante eine solche real) zum Weibe hatte, so war in Gottes Ehebund Israel ein ehebrecherisches Weib.

7. Auch die Erzählung von den Kindern des Propheten bringt uns nicht in Verlegenheit. Wie die Mutter eine uxor fornicaria genannt wird, so heißen die Kinder filii fornicarii als von einer solchen Mutter geboren. Das Factische der Sünde Gomer's, wenn auch der Schuld nach durch Reue getilgt, war nicht auszulöschen und blieb eine äußere Makel auch in legitimer reiner Ehe, so daß ihre ehelichen Kinder angesehen werden konnten als יַלְדֵי זְנוּנִם eig. Geborne der Hurerei d. i., denen von Geburt an irgendwie die Makel der Hurerei anklebte, was an und für sich sowohl auf ortus illegitimus als auch — und das hier, weil 1, 3 directe Ausführung des Befehles 1, 2 ist, s. oben N. 5 — auf eine Mutter hinweisen kann, die ehedem durch solche Laster sich entweihte. Stellen wie Mt. 26, 6; Mc. 14, 3 lehren, wie auch in andern Verhältnissen alte Namen bleiben, wenn gleich die Sache selbst längst aufgehört hat. Simon, der Gastgeber des Herrn, wird dort der Aussätzige genannt, offenbar nicht, weil er es noch war, denn als solcher hätte er von Menschen abgesondert außerhalb der Stadt gelebt (Lev. 13), sondern

mit Rücksicht entweder auf ältere Begegnisse in seiner Familie oder weil er früher selbst mit Aussatz behaftet war und vielleicht vom Heilande geheilt wurde. Beide Möglichkeiten werden von den Exegeten anerkannt, woraus sich für uns ergibt, sowohl daß Gomer wegen früherer Sünden eine זוֹנָה, als auch, daß die Kinder nach ihrer Mutter יַלְדֵי זְנוּנִים heißen konnten; man vergleiche noch Ruth 1, 22; 2. 6; Mt. 21, 5. Man sieht, die Zusammengehörigkeit nicht nach jeder, sondern nach einer Beziehung genügt im Leben als Grund gleicher Benennung. Hosea selbst bekundet auch, daß ihm diese Ausdrucksweise durchaus nicht fremd ist. Denn 2, 6 nennt er die Israeliten בְּנֵי זְנוּנִים und begründet das v. 7 durch den Satz כִּי זָנְתָה אִמָּם, denn ihre Mutter hat gehurt. Dadurch wird die Meinung ausgeschlossen, die Kinder in Kap. 1 seien herangewachsen (! hiegegen bes. auch יַלְדֵי = Geborene, noch Unmündige) von gleicher Sinnesart mit ihrer Mutter gewesen. Daß Israels Kinder persönlich besser seien als die Mutter, will Hosea nicht behaupten; aber schon als Angehörige eines ganzen dem Götzendienst anheimgefallenen Volkes, will er sagen, verdienen sie jene schandvolle Bezeichnung. — Aber nein, sagt Kurtz, nach 2, 4--6 gab es noch Adoptivkinder im Hause des Propheten, die י׳ זְנוּנִים, die Gomer ehedem in Sünde geboren hatte. Diese soll Hosea, da sie erwachsen selbst unbußfertig lebten, als Symbol des sündigen Volkes hingestellt haben, dem seine ehelichen Kinder durch ihre unheilvollen Namen stetig zuriefen: Nicht mein Volk seid ihr u. s. w. Die Namen galten also zunächst den Geschwistern derer, die sie trugen, und dann vermittelst jener dem ganzen Volke. Welche Complikation! Wie un-

natürlich, die reflexionslose Masse auf solchen Umwegen zur Einsicht zu bringen, daß sie selbst gemeint sei, sie erst Denkübungen machen zu lassen, ehe sie weiß, was ihr gesagt sein soll.

Sodann zeigen die Evangelien, daß Israel auch in seiner gänzlichen Versunkenheit noch immer Abrahams Same, Gottes Volk sein wollte, das A. T. bezeugt, daß Efraim zumal diesen Ehrentitel prätendirte, da es selten direkt den Baal, sondern durchweg Jehova selbst unter falschem Bilderdienst als seinen Herrn verehrte. Nun aber lehrt Dt. 22, 22; 23, 1 ff., daß illegitim geborene Kinder, ילדי זנונים, wie die 1, 2 verausgabten, nicht in den Verband des Volkes Gottes aufgenommen werden konnten. Trat daher Hosea, auf diese als Repräsentanten Israels hinweisend, vor das Volk, wie konnte er dem offenbar so nahen Einwurf entgehen, er habe das Gesetz gelästert, zu Kindern Gottes gemacht, die niemals Kinder Gottes im dermaligen Gottesreich auf Erden werden konnten? Und wie Kurtz anderswo gegen Umbreit sagt, so gilt auch hier, daß Heiden — denn das waren an erster Stelle nicht dem Bundesvolke einverleibte Sünder — nicht ein Bild von Heiden sein durften. Ferner läßt sich nicht verkennen, daß 2, 4 ff. das bedeutende Paar ganz verschwunden ist in dem bedeuteten (Gott und Israel), daß die Rede des Propheten im engen Anschluß an 2, 1—3 zur eigentlichen fortgeschritten ist. Israel wird nicht mehr mit einem Weibe verglichen, so daß beide, Bild und Sache neben einander dastehen, sondern es tritt selbst direct als schlechtes Weib auf und seine Individuen — natürlich im großen Ganzen — sind folglich als Kinder dieses Weibes Hurenkinder, כִּי זָנְתָה אִמָּם. Was soll da eine Sonderung von zwei Arten Kinder in-

diciren? Bringt sie nicht die ganze Schilderung in schiefe Stellung? Kurtz sagt, 2, 4 rede Hosea seine ehelichen Kinder an, zu rechten mit ihrer Mutter, weil dies den Hurenkindern 1, 2 nicht geziemt hätte. Also die eigentliche Rede wird inconsequent wieder zur bildlichen gemacht, das bedeutende Paar mit seinen Kindern verschwindet nicht, wie doch Alle mit Recht erklären, im bedeuteten, sondern tritt selbstständig wieder auf und dann — geht's unvermittelt plötzlich zurück zur eigentlichen Rede! Will man dieser Willkühr nicht verfallen, so muß man 2, 4 anders nehmen. Die Reformation des Ganzen (der Mutter) soll durch die Reform der Einzelnen zu Stande kommen, durch eigne Reformirung sollen diese gegen die Gräuel der Gesammtheit streiten, damit diese nicht verderbe. Die Einzelnen werden aus der Masse herausgehoben, weil diese nicht außer ihnen existirt, sie werden ihr opponirt, weil die Mutter, hier ganz eine ideale Mutter, nur in ihnen lebt und folglich durch sie allein, durch die Selbstreformation der Einzelnen bekehrbar ist. Nur hingedeutet sei auf die gleichen Ausdrücke לֹא אֲרַחֵם 1, 6 für ganz Israel, dargestellt durch Lo-Ruchama, und 2, 6 für die Kinder des Weibes, im Grunde wiederum das ganze Volk in seinen Individuen. Und 2, 25 heißt es: Erbarmen will ich mich der Lo-Ruchama d. i. offenbar des ganzen Volkes, das bisan ohne Gnade war. Jedes eheliche Kind Hosea's wie Lo-R. bezeichnet hier, indem sein Zornesname zum Liebesnamen wird, das ganze Israel, das in seine alten Ehrenrechte wieder aufgenommen werden soll; folglich sind dieselben Kinder mit dem Zornesnamen ebenso das ganze, aber abgefallene Volk, dessen die Strafe wartet. Also, nur Eine Art von Kindern des Propheten kennt der Text und diese

Verhandlung durch ein neues wichtiges Moment ihre Lösung wiederum im äußerlich realen Sinne finden müssen. Es war dies die volle Discrepanz von Ab- und Urbild in dem bedeutendsten Theile der Sache, wie das 2, 1, 3; 2, 17 ff. hervortritt. Woher der Mangel jedes Analogons für diese Seite des Urbildes in der abbildlichen Geschichte? Hgb. denkt an diese Frage nicht und Keil geht gar nicht darauf ein. Gleichnisse, die rein fingirt oder visionär sind, müssen sich genau dem Urbild anschließen, welches durch sie erläutert wird; sie liegen ja ganz in der Hand dessen, der das Bild entwirft, werden bloß durch die Sache, nicht aber, wie in unserem Falle, auch durch äußere Verhältnisse beherrscht. Statt diesem Vorwurf zu begegnen, hängt sich Hgb. daran, daß der Uebergang zur ganz nackten Darstellung 2, 1—3 bei äußerlichen Vorgängen nicht so leicht sei, wie bei inneren, weil das Substrat dort weit materieller, der Gedanke weit mehr an dasselbe gekettet sei. Aber man bedenke, daß die Annahme einer ekstatischen Vision die Sache um nichts besser macht, weil sie den Gedanken durch ihr tief Ergreifendes gleich mächtig an sein Substrat fesselt; so lehrt es Daniel, Ezechiel u. a. — Aber eine symbolische Handlung die äußerlich vorgenommen mehrere Jahre fortdauern mußte, würde nach Simson und Hgb. gar leicht die Uebersichtlichkeit und Eindringlichkeit der Predigt gestört haben. Keineswegs. Als Hosea seine Ehe geschlossen hatte, fand er in diesem Ereigniß sofort Gelegenheit, zum Volke zu sprechen. Die dreimalige Geburt von Kindern bot Anlaß, das geistliche Straf- und Richteramt weiter zu führen und mit wachsender Kraft auf das Volk zu wirken. Hosea berichtet freilich Alles einfach nur als ein Wort, das vom Herrn an ihn erging. Daß

er aber demgemäß verfahren, von jedem neuen Erlebniß in seinem Hause auch Gelegenheit nahm, zum Volke zu reden und zwischen den einzelnen Begebnissen wiederholt, wenn die Umstände es mit sich brachten, in verschiedenster Weise dasselbe Thema vom Abfall Israels behandelte, ausgehend von und rückblickend zu dem bereits vorhandenen Symbol, brauchte nicht schriftlich von ihm mitgetheilt zu werden. Er gibt ja in seinem Buche nicht eine genaue Copie seiner Reden, sondern den Kern derselben und den Inhalt der Offenbarungen, worauf sie beruhten. Und konnten die Söhne Jesaja's (cf. K. 7. 8), deren Geburt erst nach jahrelangem Zwischenraum sich folgte, zur Belehrung und Bekehrung des Volkes als wirksam erachtet werden, warum nicht die Kinder des Hosea? In der That, die Uebersichtlichkeit und Einwirkung der Predigt mußte da besonders deutlich sein, wenn das Gericht, welches über Israel ergehen sollte, nach bestimmten Fristen unter neuen Gesichtspunkten erschien, wiederholt mit Fleisch und Bein in neuen Formen vor Aller Augen trat, — Jisreel, das Ende Israels durch den Fall des Hauses Jehu grundgelegt; Lo-Ruchama, der gnadenlose Untergang des Volkes, durch Pilesar's Feldzug näher vorbereitet; Lo-Ammi, das traurige Ende durch Salmanassar selbst vollzogen. — Die Bedeutung der Namen ist für uns ohne Werth. Die Namen der Kinder sind symbolisch, und können darum wie die Gegner einräumen, ebenso wohl Personen der menschlichen Gesellschaft eignen wie der „Eile Beute" und „Rest kehrt wieder" des Jesaja. Auch bei Gomer und Diblaim erkenne ich dem nomen sein omen zu; wer es leugnet, gewinnt nichts für die äußerliche Realdeutung, da sich Hosea selbst bei reiner Fiction zur Belebung der Darstellung auf

eine damals bekannte Buhlerin beziehen konnte. — Nicht unwichtig für den Realismus dürfte indeß der Umstand sein, daß männliche Geburten vorkommen; handelte es sich nur um Allegorie oder Vision, so wären wohl ausschließlich weibliche gewählt, weil Israel als Volk nur als Weib personificirt zu werden pflegt. Und warum steht die weibliche Geburt in Mitte zweier männlichen? Das Weib an und für sich geeignet, ein Symbol der Schwäche abzugeben, sollte an dritter Stelle stehen oder Lo-Ammi doch wiederum ein Mädchen sein. Hgb. erklärt das Genus für gleichgültig, und doch darf man verlangen, daß in einem Gleichnisse, das fingirt oder visionär ist, kein Zug unbedeutsam sei, da es durch keine Art von äußern Bedingungen beeinflußt wird.

B. Hos. Kap. 3.

1. Für die Wirksamkeit des Propheten war die Hinweisung auf das Gericht von größter Bedeutung. Daher folgt Kap. 3 zuerst symbolisch v. 1—3, dann v. 4 in Deutung des Symbols eine bis zum letzten Verse reichende Schilderung des Strafmittels zur Besserung des gefallnen Volkes. — V. 1: „Es sprach der Herr zu mir, abermals geh' und liebe ein Weib, geliebt vom Genossen und ehebrechend, wie die Liebe Jehova's zu den Kindern Israels und diese wenden sich zu andern Göttern und lieben Traubenkuchen.“ עוֹד gehört durch die Punktation Rbia und den alten Versionen gemäß zu לֵךְ und setzt die folgende Handlung als zweite der ähnlichen ersten entgegen, woraus sich, da von einer Auflösung der Ehe des Propheten mit Gomer durch den Tod des Weibes oder durch Scheidung bisan nichts berichtet ist, offenbar ergibt, daß hier ein ganz

neues, anderes Verhältniß vorliegt. Augustin, Theodoret u. A. meinen, der Prophet erhalte hier den Auftrag, das hartnäckig treulose Weib eines Andern als zeitweilige Magd zur Besserung in sein Haus zu nehmen, damit es von allem fleischlichen Umgange sowohl mit ihrem Gatten als mit einem Fremden abgeschlossen, der sündhaften Lust entwöhnt und zur Tugend zurückgeführt werde. Diese Ansicht wird dem Texte am meisten gerecht. Es heißt zunächst: Gehe wieder, liebe d. i. nach Hgb., heirathe zum zweiten Male.

Kurtz sagt dagegen, Eheschließung werde constant durch לָקַח אִשָּׁה, niemals durch אָהַב ausgedrückt, weshalb er den Vers von erneuter Liebesbethätigung Hosea's gegen die, wie er glaubt, entlaufne Gomer erklärt. Aber bezeichnet das „liebe ein Weib" wegen seiner Verbindung mit „gehe" auch die äußere Bezeugung von Liebe, so kann dies doch, da der Zweck nicht ausdrücklich genannt wird, wie auf Herstellung einer getrübten Ehe, so auch als Werbungsliebe auf eine erst zu schließende Ehe als auch auf andere wie die in Augustin's Ansicht gelegenen Absichten gerichtet sein. Ebenso vieldeutig ist das Part. אֲהֻבַת, das sowohl heißen kann „die geliebt wird", folglich noch Ehefrau, noch nicht entlassen ist, als auch, da die passiven Conjugationen sich besonders auf Vergangenes beziehen, „die geliebt wurde.. und doch die Ehe brach und bricht", jetzt also möglicher Weise eine Geschiedene ist. Kurtz kann daher auf solche Art nichts weder gegen Augustin noch gegen Hgb. erreichen. Aber sowohl die Kurtz'sche Restitution der ersten Ehe, als auch die Hgb.'sche zweite Ehe des Propheten ist unerweislich. Verfolgen wir, um uns zu überzeugen, im Einzelnen den Text. Das אָהַב, sagt Kurtz,

ist ein eheliches; denn das Pron. des Feminin. in dem Ausdruck „ich kaufte sie“ v. 2 weise auf ein schon bekanntes Weib, folglich einzig auf Gomer, die allein bisan genannte Frau hin, so daß „liebe ein Weib“ nur die Erneuerung der äußerlich abgebrochenen ehelichen Liebe zu der entlaufenen Gomer ausdrücken könne. Allerdings blickt das Pronomen auf ein bestimmtes Weib zurück; als solches erscheint die אִשָּׁה 3, 1 keineswegs durch den Zusatz אֲהֻבַת רֵעַ (Keil), da man in diesem Falle statt des Suff. ָה— vielmehr כָּזוֹת (ich kaufte „eine solche“, die trotz der Liebe des Gatten treulos war) lesen müßte.

Es muß also, wenn das Pronomen nicht sinnlos, unverständlich gebraucht sein soll, in dem Befehle v. 1 eine genaue Determination gelegen haben, so daß zu erklären ist: Ich kaufte sie d. i. die von Gott Bezeichnete. Daß jene Determination aber nicht auf Gomer lautete, folgt daraus, daß von Gomer's Rückfall aus dem Vorigen oder Folgenden gar nichts bekannt ist. Annehmen, daß dieser Rückfall eben 3, 1 berichtet sei, heißt als bewiesen voraussetzen, was erst noch zu beweisen wäre. Nur wenn eben Gomer 3, 1 genannt oder gesagt wäre: „Geh' wieder, liebe dein Weib“, hätte das Pronomen sein Ziel in ihr, oder statt des Pronomens 3, 2 müßte ihr Name stehen. Nichts von dem ist der Fall, und folglich haben wir die Pflicht, Kap. 3 auf ein anderes Weib zu beziehen. Hier entsteht nun die Frage, ob denn die Handlung dieses Abschnitts eine zweite Ehe des Propheten darbiete.

2. Bei Lösung dieser Frage kommt es zunächst darauf an, zu bestimmen, ob der רֵעַ des Weibes 3, 1 Hosea sei. Hgb. sagt ja, und Kurtz stimmt ihm bei. Richtig nehmen

beide gegen Ewald und Simson an, daß der רֵעַ hier keinen Buhlen bezeichne; denn sprachgebräuchlich (Jer. 3, 1. 20; HL. 5, 16) ist der רֵעַ eines Weibes der Gemahl, niemals ein Buhle. Simson urgirt, daß רֵעַ ohne Artikel oder Suffix stehe, die richtige Auflösung des Versgliedes hebt schon diese Schwierigkeit; es besagt doch genau: Ein Weib, das einen liebenden Gatten hatte und doch untreu war. Und mit Recht schreibt Hgb., daß die Erklärung von einem Buhlen schon deshalb verwerflich sei, weil immer nur von der Liebe Israels zu den Götzen, nie aber von einer Liebe dieser zu Israel Rede ist — Ur- und Abbild würden nachtheilig collidiren. Aber die Frage, *warum* denn eigentlich der Gatte so allgemein als „ein Genosse" bezeichnet wird, haben Hgb. und *Kurtz* sich nicht gestellt. Ihre Ansicht dürfte eben dadurch unangenehm tangirt werden, während die rechte Antwort wohl darin liegt, daß Hosea gerade nicht dieser Gatte war, sondern ein sonst nicht weiter bedeutsamer und daher nicht genannter Mann. Hgb. sagt, אֱהַב und כְּאַהֲבַת וג'' entspreche sich genau, die Liebe des Propheten, des Subjectes in אֱהַב, müsse demnach von derselben Natur und demselben Umfange, wie Gottes Liebe zu Israel, also eine eheliche sein, die das Weib durch Undank vergelten werde, so daß Hosea der רֵעַ sei. Doppelt irrig; מְנָאָפֶת heißt nicht „die *ehebrechen wird*", sondern bezeichnet gegenwärtig schon Bestehendes, auch früher schon Geschehenes. Sodann *kann* zwar אֱהַב dem כְּאַהֲבַת וג'' parallel genommen werden; aber der gerade bei dem רֵעַ und dem Weibe einerseits und bei Gott und Israel andererseits bestimmt betonte Gegensatz von Liebe und Abfall begünstigt entschieden mehr die

Annahme, daß אֲהֻבַת רֵעַ dem כְּאַהֲבַת וג׳ correspondire, so daß die Liebe Gottes zu Israel als von derselben Art erscheint wie die eines menschlichen persönlich nicht genannten Gatten zu seinem Weibe. So wurde auch 1, 2 nicht קַח לְךָ אִשָּׁה, sondern אֵשֶׁת זְנוּנִים mit זָנֹה תִזְנֶה וג׳ in Parallele gesetzt. Aber die Identität des רֵעַ mit dem Propheten, sagt Kurtz, ergibt sich aus dem Verhältniß des Abbildes zum Urbilde, weil wenn das abbildende Weib zwei rechtmäßige Ehemänner nach einander gehabt hätte, das Bild ganz unzutreffend würde, da Jehova zu allen Zeiten der einzige Gemahl Israels sein wollte. Dies tangirt eigentlich nur Hgb., schlägt aber auch dessen Ansicht keineswegs. Denn bekanntlich wurde die menschliche Ehe überhaupt ohne Rücksicht auf bestimmte Persönlichkeiten als Abbildung des Verhältnisses Gottes zu Israel angewandt; es war also gleichgültig, ob die Gattin des Propheten oder eine andere das Volk darstellte, und ebenso gleichgültig war es, ob sie die getrübten Beziehungen Israels zum Herrn durch Treubruch gegen einen oder successiv gegen zwei Ehemänner ausprägte, weil das vinculum, welches sie mit dem ersten verband, durch Tod oder Scheidung gelöst, der zweite Gatte also nunmehr wie vordem der erste ihr einziger Gemahl wäre. Die Kurtz'sche Erklärung „Geh', liebe dein Weib, welches von dir, ihrem Gatten, geliebt dennoch die Ehe brach" will sich daher nicht empfehlen, und es kommt bloß mehr darauf an, da sich Hosea nicht als der רֵעַ erweisen läßt, ob wirklich eine zweite Ehe anzunehmen sei: „Liebe ein Weib, das von ihrem bisherigen Gemahl geliebt gleichwohl die Treue brach und daher entlassen wurde, oder, das von ihrem frühern nicht mehr lebenden Gemahl geliebt wurde und doch sün-

digte". Man müßte in diesem Fall statuiren, entweder, der Prophet habe, da er mit der Gomer noch verbunden war, in simultaner Bigamie gelebt, und dadurch würde das Verhältniß Israels — von Juda ist gar nicht Rede — zum Herrn gänzlich alterirt, oder, Gomer sei inzwischen gestorben oder zurückgefallen in die Sünde und geschieden worden, was eine Gewaltthätigkeit am ganzen Texte einschlösse, der davon nichts erwähnt. Es bleibt daher nur die Ansicht übrig, wonach der Prophet in dieser zweiten Handlung durchaus nicht als Gemahl, sondern als Richter und Arzt eines gestörten Ehebundes in Betracht kommt; so spricht auch der Contexte nur von Israels Detention zum Zwecke seiner Heilung, was sich nach dieser Auffassung genau abbildet.

3. Das bisan erzielte Resultat wird durch die weitere Erzählung in Kap. 3 bestätigt. Es heißt 3, 2: „Und ich kaufte (dingte) sie mir um 15 (Sekel) Silber und einem Chomer Gerste und einem Latech Gerste." כָּרָה, sowohl auf Kauf- als Miethcontracte anwendbar, steht mit dem Acc. oder עַל des Objectes. Hgb., Schegg u. A. erinnern an die Sitte, daß die Frauen im Orient gekauft wurden und verstehen daher כרה an dieser Stelle von dem Erwerb einer Ehefrau. Allein bei den Juden war der Frauenkauf nur für Kebsweiber im Gebrauch, während die Ehefrau lediglich durch das beiderseitige Jawort und die Zustimmung der Eltern erworben wurde. Erst nach der Einwilligung bekam die Braut vom Freier eine Verlobungsgabe מֹהַר; unmöglich aber kann man sagen, daß die Braut verkauft wurde, wenn das, was der Bräutigam gab, ein Geschenk war, das sie selbst erhielt, und zwar nachdem sie ihr Ja-

wort gegeben hatte; cf. Gen. 34, 12; 24, 53. Von einer Kebsehe den vorliegenden Handel zu erklären, ist aber noch Niemand bisan beigekommen, es wäre, das Urbild angesehen, auch vollends verfehlt. So bleibt nur die Möglichkeit, denselben auf die Anmiethung einer Magd zu beziehen. Als Ehefrau, die mit Zustimmung ihres Mannes in die Gewalt eines Andern kam, war das Weib Symbol Israels, das mit Gottes Willen einem fremden Herrscher unterworfen wurde. Kurtz sagt, die Kaufsumme sei theils dem Weibe selbst gegeben, nämlich der Gomer (gleichsam als zweites מֹהַר, indem sie durch Noth gebeugt sich willig zeigte, umzukehren), theils zur Beschaffung der für dasselbe nothwendigen Bedürfnisse verwandt worden. Allein die Phrase „ich kaufte oder dingte sie mir" weist, weil das Weib durch א' רֵעַ וּמְנָאָפֶת als nicht sui juris, sondern einem Andern angehörig dargestellt ist, weil dieser Andere, ihr Gemahl, weder irgendwo als gestorben oder als von ihr getrennt bezeichnet, noch Hosea ist (cf. N. 2), auf einen Dritten, den Gatten des Weibes hin, dem die Kaufsumme als Entgelt für die von ihm gelassene Person übermittelt wird. Für die Bestreitung der weitern Lebensbedürfnisse der Gekauften aber hatte der Käufer hernach selbst zu sorgen und empfieng zugleich als Ersatz dafür die Dienste der Gekauften, oder vielmehr Gemietheten. — Den Mißbrauch, welchen Hgb. mit Ex. 21, 6; Dt. 15, 17 macht, um auch an unserer Stelle für כרה die Bedeutung „durchbohren" zu gewinnen und dann in großartiger Inconsequenz seine Ansicht von einer zweiten Ehe zu construiren, hat Kurtz, Ehe d. Pr. S. 66 ff., so evident nachgewiesen, daß ich es nicht für nöthig halte, nochmals dagegen vorzugehen.

Hosea kaufte das Weib um 15 כֶּסֶף (wobei wie Gen. 37, 28; Dt. 22, 29 Sekel (à 26 Ngr.) zu ergänzen ist) und um einen Chomer und ein Latech = 1½ Chomer Gerste. Was zunächst die hier genannten Zahlen angeht, so folgert man aus Ex. 21, 32 und 21, 5. 6, der Preis eines Sclaven habe 30 Sekel betragen und durch Herbeiziehung von 2 Kön. 7 kommt man zu dem Satze, Hosea habe seinen Kauf gleichfalls mit etwa 30 Sekeln gemacht. Ex. 21 verordnet, daß Jemand, dessen Ochs einen fremden Sclaven tödtete, wenn er durch Nachlässigkeit fehlte, dem Andern 30 Sekel zahlen und den Ochsen tödten sollte. Kurtz findet die von diesem Fall gemachte Anwendung auf den Kaufpreis eines Sclaven abgeschmackt, weil die Normirung eines allgemeinen Geldsatzes für den Erwerb von Leibeigenen unmöglich sei; denn für einen kräftigen Mann werde man doch mehr zahlen als für ein schwaches Weib, für einen Greis oder ein Kind, für Kränkliche und Gebrechliche weniger als für Robuste, Kerngesunde. Das Argument hat großen Schein der Wahrheit für sich; aber man bedenke, daß der mosaische Strafcoder ganz und gar von dem Princip genau entsprechender Wiedervergeltung und Wiedererstattung ausging, daß folglich auf die Frage, warum denn gerade 30 Sekel für den verlorenen Sclaven auszulegen waren, wohl das die nächste Antwort sein dürfte, daß man um diesen Preis einen Sclaven anzukaufen pflegte. Dies wird dadurch unterstützt, daß Ex. 21 die Strafe ohne Rücksicht auf Alter, Geschlecht und Constitution bestimmt wird, was sich für ein Strafrecht, worin das eben erwähnte Princip Alles regelt und beherrscht, in der That schlecht begreifen läßt, wenn diese Umstände für den Anwerbungspreis von Dienenden von Einfluß waren. Kurtz

sezt, um diese Instanz zu durchbrechen, den ganzen Zweck der Pön in die Schuld der Fahrlässigkeit, die freilich in allen Fällen, mochte ein Kind oder ein Mann getödtet sein, dieselbe war; aber wäre es damit abgethan, warum denn wird die Pön dem Beschädigten gegeben, warum nicht dem Staate oder dem Heiligthum? Es war also jedenfalls Absicht des Gesetzes, dem Eigenthümer des Sclaven den erlittenen Schaden zu ersetzen; nur um den Kaufpreis konnte dieser aber wirklich beschädigt sein, da der Unterhalt des Sclaven während der Dienstzeit durch seine Arbeit hinreichend aufgewogen war. Die Bestimmungen Lev. 27 gehören nicht hieher, weil dort von Gelübden Rede ist, und das Gelübde selbst nicht wirklichen Verkauf einer Person an das Heiligthum, sondern die Erlegung einer bestimmten Summe zum Gegenstand hatte; cf. Saalschütz, mos. Recht, S. 363. Am besten will daher die Meinung gefallen, daß durch Gewohnheitsrecht 30 Sekel der übliche Satz für einen Sclaven, Knecht sowohl als Magd waren. Die Anordnung einer gleichen Kaufsumme zeichnet dann die jüdische Sitte vor der heidnischen vortheilhaft aus, indem das Sclaveninstitut auch hierin die gleiche Menschenwürde Aller in Anschlag brachte und nicht das Widerliche des eigentlichen Menschenhandels an sich trug, wodurch der Mensch wie eine Waare meistbietend versteigert wird. Dies dürfte um so mehr der Beachtung werth sein, weil sich im ganzen A. T. keine Spur von Aus- und Angeboten solcher Art vorfindet.

Die angestellte Untersuchung führt uns zu dem Resultat, daß Hosea sich das Weib 3, 1 leibeigen erwarb. Es kann aber dieses Resultat erst gewonnen sein, wenn sich noch zeigen läßt, daß die bereits erwähnten 1½ Cho-

mer Gerste 15 Sekel werth waren. Mit Wahrscheinlichkeit läßt sich auch das darthun. Zunächst tritt dafür die wahrscheinliche Existenz des eben genannten Gewohnheitsrechtes selbst ein. Sodann verkündigt Elisa 1 Kön. 7, 1 ff. während der Hungersnoth in Samaria: Morgen um diese Zeit wird ein Sea Waizenmehl einen Sekel, und zwei Sea Gerste einen Sekel gelten. Ein Chomer = 30 Dresdner = 11¼ Preuß. Metzen hatte 30 Sea, und ein Chomer Gerste kostete daher 15 Sekel oder 13 Thaler, was augenscheinlich für gewöhnlich ein zu hoher Preis war und demnach von Elisa nur als relative Wohlfeilheit geweissagt werden konnte. Die Erzählung hat sicher, wie Kurtz dagegen geltend macht, die Tendenz, die durch den Abzug der Assyrer bewirkte Wohlfeilheit in grellen Contrast zu der vorhin bestehenden Theuerung zu setzen; aber vergleicht man die 6, 25 berichteten Preise der allerschlechtesten Nahrungsmittel, worunter Taubenmist (cf. Joseph. bell. jud. 5, 13. 7) genannt wird, so erscheint die an sich hohe Summe wirklich als ein noch sehr wohlfeiler Satz und die Annahme, der Getraidepreis sei sogar unter das gewöhnliche Niveau herabgesunken, will sich daher schlecht empfehlen. Da es sich also ohne Zweifel um relative Wohlfeilheit in der Zeit abnehmender Theuerung handelte, wo zwei Sea Gerste = ⅔ Epha zu einem Sekel kamen, so werden wir annehmen dürfen, daß die Normaltaxe sicher etwa ⅓ Epha mehr hergab; dann wäre ein Chomer + ein Latech = 15 Epha zu 15 Sekel gekommen, was für unsere Stelle die Totalsumme von 30 Sekeln ausmacht. Der Preis des Weibes betrug demnach 30 Sekel wie der Preis des Sclaven überhaupt, wofür sich insonderheit auch Sach. 11, 12 anführen läßt. Denn der noch lebende Herr fordert bei

Sacharja seinen Lohn, und man gibt ihm 30 Sekel, von denen er selbst v. 13 wehmüthig ironisch sagt, es sei ein herrlicher Lohn; warum anders, als weil er dadurch eben einem Sclaven gleichgestellt war?

Der Prophet gab die Hälfte des Kaufpreises in Geld, die Hälfte in Naturalien, ohne Frage, weil dies die übliche Weise war, Knechte oder Mägde anzumiethen. Es spricht dafür die von Ackermann im Comm. z. d. St. erwähnte noch jetzt in Persien bestehende Sitte, für eine auf bestimmte Zeit gewollte Kebse (über deren Verhältniß zu der Magd s. u.) Geld und ein bestimmtes Maaß Getraide herzugeben — eine Sitte, die ehedem weit im Orient und allgemein auch bei den Juden in Brauch sein mochte. Der Prophet macht aber den Realbestand der Kaufsumme namhaft statt einfach ihren ganzen Geldeswerth zu nennen, weil die Gerste, das vile hordeum der Alten, den niedrigen Stand der Dienenden und hier zugleich durch Num. 5, 11 ff. die Unzucht des Weibes sinnbilden konnte; darin mag es auch liegen, daß er nicht sagt: „. . . um 15 Sekel und 15 Epha Gerste", sondern: „. . . um einen Chomer Gerste und einen Latech Gerste", weil das vile hordeum durch zweimalige Nennung mehr auffiel und der Bedeutung nachzudenken Anlaß gab. So war das Kaufgeld eine äußere Darstellung der ganz unwerthen Frau, eine Art öffentlicher Documentirung dessen, was v. 1 von ihr gesagt wurde, eine dem Achtsamen verständliche Realaussage dessen, was verbal v. 1 durch adulterans bezeichnet wurde, und das Weib erschien wie durch seinen Wandel so auch durch diese ihm zu Theil gewordene Behandlung als ein Abbild des Unwerthes und der Niedrigkeit des Volkes. — Zahlte der Prophet dem Gesagten zufolge für das Weib

einen Sclavenpreis, so muß man schließen, daß eben dieses Weib nicht Hosea's Gattin, sondern seine Magd wurde. Nicht eine Unfreie, in Sclaverei Befindliche kaufte er aus der Knechtschaft, sondern eine Freie machte er sich eigen; denn „sich um Sclavenpreis Jemanden kaufen" heißt „sich Jemanden leibeigen machen", wie Hgb. mit Recht erklärt, und Letzteres bedeutet: aus der Freiheit, Nichthörigkeit in Hörigkeit versetzen, nicht, wie Hgb. mit größtem Unrecht sagt, aus der Knechtschaft loskaufen und in Freiheit bringen.

4. Es folgt 3, 3 die Behandlung des Weibes in seiner Hörigkeit: „Ich sprach zu ihr, viele Tage wirst du mir verbleiben; denn nicht wirst du buhlen und einem Manne angehören, und so auch ich bezüglich deiner". In diesen Worten ruht der Kern des ganzen Symbols, das eben hier Gesagte wird v. 4 für das Urbild zur Geltung gebracht, ja nur dies kehrt urbildlich wieder. Das zeigt klar, wie es dem Propheten Kap. 3 lediglich auf Abbildung der Strafe Israels ankam, woraus weiter folgt, daß der Prophet als Vorbild des Gerichtsvollziehers Assur nach unserer Fassung viel bedeutsamer hervortrat, denn als Gemahl des Weibes, wo er die ideale Stellung Jehova's als Eheherrn und Salmanassar's, zwei so verschiedene Rollen, in sich vereinen mußte. Was nach diesem Verse im Abbild an einer schlechten Weibsperson geschah, das war der Weg des Herrn zur Bekehrung seines Volkes; diesen hier zu zeichnen, ist die Absicht des Propheten, um auf den unerläßlich nothwendigen Untergang des alten Volkes den Aufgang des neuen Israel v. 5 zu bauen. In dem ersten Versglied liegt der Accent auf „viele Tage", nicht auf תֵּשְׁבִי לִי, was sich, nachdem das Weib von ihrem Manne verkauft war, ganz von selbst verstand. Die Eröffnung

des Propheten 3ᵃ bewährt, was oben gesagt wurde, als richtig, daß die Kaufsumme nämlich nicht dem Weibe selbst, sondern ihrem rechtmäßigen Eheherrn gegeben wurde; denn wäre v. 2 ein Contract mit dem Weibe und nicht vielmehr über es, warum wird ihr für ihre Hörigkeit so ganz unbestimmt, und erst nachdem der Handel abgeschlossen ist, die Frist von „vielen Tagen" mitgetheilt? Die zurückgeholte erste Frau Hosea's oder eine zweite Gattin, die der Prophet etwa nach Gomer's Ableben gewählt hätte, kann daher auf jeden Fall das Weib nicht sein; denn eine solche war sein auf immer, nicht etwa auf lange, unbestimmte Zeit, oder man müßte das Unstatthafte statuiren, Hosea habe bei sich eine spätere Entlassung festgesetzt. — יָשַׁב erklärt Hgb. mit vielen Andern für „sitzen" mit dem Nebenbegriff der Einsamkeit, Verlassenheit; aber das Fehlen jeder nähern Bestimmung wie „als Wittwe, im Hause, allein" cf. Gen. 38, 11; Jes. 47, 8, sowie dasselbe Verb v. 4 empfehlen die Bedeutung des Bleibens, Verbleibens oder besser Angehörens = du wirst mein sein. Es liegt dieser Fassung die Gen. 4, 20 und gleich v. 4 vorkommende Bedeutung des יָשַׁב = „besitzen, haben" unter, die sich hier durch die Junctur mit לְ passivisch umsetzt, analog den Stellen Jer. 17, 25; Jo. 4. 20; Sach. 7, 7, wo das Kal von יָשַׁב dem Hofal gleichsteht, cf. Ges. thesaur. p. 653. — 3ᵇ bestimmt näher, was für die Hörigkeit vor Allem wichtig ist. Die Futura תִּזְנִי und תִּהְיִי gibt man schlecht durch den Imperativ, denn Hosea will dafür sorgen, sei es durch Einsperrung oder durch strenge Ueberwachung, die von Haft nicht verschieden ist, daß dem Weibe die Sünde eine Unmöglichkeit werde, wie das Exil eine moralische Unmöglichkeit des Götzendienstes wirkte. Der

bloße Befehl, du sollst nicht, war Israel, war jener Buhle schon oft zugekommen, jetzt galt es, mehr zu thun, für ein „Nicht-Können" Maaßregeln zu treffen. לְאִישׁ weil artikellos schließt den Ehegatten und die Buhlen ein und steht mit לֹא תִהְיִי in Causalbeziehung zu לֹא תִזְנִי; damit dieses unmöglich sei, soll sie keinem Manne zur geschlechtlichen Gemeinschaft nahen, um durch eben diese zeitweilige gänzliche Entbehrung solcher Gemeinschaft den Reizen der unerlaubten Lust entzogen und so gebessert zu werden. לֹא תִזְנִי ist also den durch וְלֹא und וְגַם eingeleiteten Gliedern übergeordnet und letztere sind gleich unserm „denn nicht... noch." Das Fehlen des לֹא vor גַּם ist nicht auffällig; denn besteht ein negativer Satz aus mehreren Gliedern, so kann im zweiten Gliede die Negation fortgelassen werden, cf. Jes. 23, 4, und ist das zweite Glied durch Vav angefügt, so bekommt dies die Bedeutung „noch"; cf. Nägelsbach, Gr. § 106. 1. Also Hosea sagt: du wirst nicht huren, denn nicht wirst du eines Mannes sein, noch auch ich zu dir sc. ingrediar; denn בּוֹא אֶל פ" im geschlechtlichen Sinne ist der Gedanke in לֹא תִהְיִי לְאִישׁ, woraus ein אֶהְיֶה zu אֲנִי zu ergänzen ist. Warum der Zusatz „noch auch ich zu dir"? Da das Weib als Magd verkauft war, so konnte sie denken, daß sie bald förmlich den Scheidebrief erhalten (denn mit ihr war ja der Kauf nicht abgeschlossen, sondern über sie und ohne sie) und dann das Kebsweib des Propheten sein werde, ähnlich wie die als Magd verkaufte Tochter eines Israeliten zur Arbeit für das Hauswesen und zur Concubine des Käufers bestimmt wurde; eine solche Magd war nicht absolut für immer zur Gemeinschaft mit ihrem Herrn berechtigt, sondern konnte, wenn

sie nicht mehr gefiel, nach Ex. 21; Dt. 21 entlassen werden, so daß der Ausdruck יָמִים רַבִּים als unbestimmte Zeitdauer seine Geltung beibehält und das Weib gerade zu jener Annahme mit veranlassen konnte. Um diese Auffassung aber abzuschneiden, fügt der Prophet hinzu, daß auch er nicht zu ihr kommen werde, kurz, daß er sie nicht in dem Sinne zur Magd genommen habe, wonach sie (cf. Ex. 21, 7—11) die Stellung einer Nebenfrau erhielte, sondern zur einfach Dienenden, die gleich einer Ledigen keine Gemeinschaft mit einem Manne haben dürfe. Ganz verfehlt ist die Meinung, וְגַם וגו' sei verheißend: „Du sollst nicht buhlen ... aber wenn du dies Gebot gehalten, werde ich, dein rechtmäßiger Gemahl, wieder zu dir kommen.“ Man will das Abbild dadurch in Einklang mit dem Urbild v. 5 bringen. Aber abgesehen davon, daß וְגַם niemals „dann aber“ höchstens „aber auch“ bedeutet, so ist v. 5 Rede von der Rückkehr Israels zum Herrn, es müßte hier also heißen: „dann wirst du zu mir“, nicht: „dann will ich zu dir zurückkehren“. Ferner geschähe die Rückkehr zur ehelichen Gemeinschaft doch offenbar in Folge der Besserung des Weibes, sie wäre Belohnung derselben; v. 5 redet aber vorwiegend von der Besserung des Volkes und wirft in אֶל־טוּבוֹ nur einen flüchtigen Streifblick auf Wiedererlangung der alten Segnungen; es müßte also, da Alles hinter לִי bis וְגַם v. 3 in v. 4 seine Parallele hat, vor dem וְגַם וגו' nachdrücklich die erfolgte Besserung des Weibes als Hauptsache erwähnt sein. Es ist daher so, daß beim Abbilde weder die Besserung noch die Wiedervereinigung des Weibes mit dem Gatten erwähnt wird, während die Geschichte der urbildlichen Ehe v. 5 diese am

meisten wichtigen Punkte, vorzugsweise mit Recht die Besserung des Volkes als das Beding der Herstellung des alten Glückes, sehr bestimmt hervorhebt. Dieser Umstand führt uns zu der bisan der Uebersichtlichkeit wegen außer Acht gelassenen Frage zurück, ob der Prophet eine äußerlich reale Handlung erzähle oder nicht.

5. Die Antwort auf diese Frage gibt schon das eben bezeichnete Verhältniß zwischen Ab- und Urbild. Woher jene Verschiedenheit zwischen beiden? Weil das Abbild keine ideale oder visionäre, sondern eine äußerlich reale Handlung war, die nach nicht so weit fortschreiten konnte, daß sie auch das letzte Stadium des Urbildes repräsentirte. Ganz gewiß, war die abbildische Geschichte, wie Kurtz treffend sagt, Parabel oder Vision, so läßt sich die Unvollständigkeit des Abbildes im Verhältniß zum Urbilde, der Mangel des versöhnenden und vollendenden Abschlusses in dem Abbilde auf keine Weise erklären oder rechtfertigen; man verlangt von einem Gleichniß, das nicht durch äußere Umstände, sondern einzig durch die Sache, durch das ideale oder visionäre Interesse beherrscht wird, volle Congruenz desselben mit der Sache, vor allem in dem Ziel- und Angelpunkte und insofern dem bedeutendsten Theile der Sache, wo gerade hier volle Discrepanz besteht.

Die besonderen Einwendungen Hgb.'s gegen die Aeußerlichkeit des Vorgangs fallen von selbst weg, wenn man in Kap. 3 keine zweite Ehe des Propheten annimmt, und sie bedürfen daher nach Obigem keiner Widerlegung. Selbst wer hier eine zweite Ehe des Hosea will, muß sie unbedingt als äußern Vorgang fassen. Denn waren beide Weiber lebende Personen und nach einander Frauen des Propheten, indem Gomer frühzeitig starb, so wäre noch immer ein

und dasselbe Israel durch sie bezeichnet, die Doppeldarstellung wäre durch äußere nicht in der Hand des Propheten gelegene Verhältnisse bedingt; waren aber beide nur fingirt oder von visionärer Existenz, so hat man auf die Frage, warum denn zwei Ehefrauen, keine Antwort, da nicht etwa Efraim und Juda, sondern Efraim allein die Rede gibt, und übrigens Efraim mit Juda immer das Eine bräutlich dargestellte Volk des Herrn ist, niemals in dem Bilde einer Doppelehe mit Jehova auftritt. Für die Aeußerlichkeit des Erzählten, abgesehen von der Art, wie man es fassen möchte, sei noch hingewiesen auf Ton und Farbe der Erzählung selbst. Alles tönt und schaut uns ganz lebendig an, concret, in fester Gestalt von Fleisch und Blut; kein Zug, kein Wort, keine Silbe spricht von Fiktion, von Parabel oder Vision; was man in diesem Sinne ergänzen müßte, ein „geh' und erzähle: gesetzt du hättest ..." fehlt ganz, wir dürfen es daher aus eigenen Mitteln nicht hinzuthun. Was die Augustin'sche Ansicht insbesondere betrifft, so gewahrt man keine Nothwendigkeit zur Annahme einer Allegorie oder Vision überzugehen. Nicht das Verhältniß von Bild und Sache nöthigt uns; denn Israels Detention im fremden Lande, seine Trennung von dem legitimen Cult im Lande der Verheißung und von dem liebgewonnenen Götzendienst wird genau durch eine Sünderin zur Darstellung gebracht, die von ihrem eigenen Ehegatten entfernt und von Buhlen isolirt einem fremden Herrn als Magd dienen muß; wie Salmanassar für das Volk, so ist der Prophet für jenes Weib der Knecht des Herrn, der Stellvertreter Gottes zur Bekehrung und Besserung der Sünderin. Nicht physische Unmöglichkeit oder moralische Schwierigkeiten streiten gegen

diese Ansicht, wie auf der Hand liegt. Der Umstand aber, daß der Prophet einmal eine öffentliche Dirne heirathen, dann die treulose Gattin eines Andern in sein Haus aufnehmen soll — alles um dem Volke lebendige Bilder seiner Sitten und Geschicke vorzuführen, hat nichts so Eigenthümliches und Sonderbares, daß man eine andere Auslegung versuchen und den concreten, ganz realen Wortlaut der Erzählung zu idealem Nebel umgestalten sollte. Häufen sich doch förmlich die seltsamsten Symbole bei Jeremia und Ezechiel. Und gerade der Prophet, als Richter und Arzt der Sitten bestellt, war die geeignete Person, eine Sünderin in seine Zucht zu nehmen; wer davon hörte, weit entfernt, zu lasciver Spötterei Anlaß zu bekommen, mußte, wenn losen Geistes, mehrfach an den Zweck der Aufnahme erinnert werden; ein solcher, sage ich, in allen Fällen mußte aber Jeder, der noch ein wenig guten Willens war, den prophetischen Beruf für das ganze Volk auch im engsten Kreise ausgeführt erblicken, und kam die Predigt des Propheten dann hinzu, so bot das Faktum in seinem Hause sofort den Spiegel der Strafgeschicke des ganzen Volkes. Aber der Prophet selbst, wird man sagen, hatte doch eine Bürde zu tragen, die Gott schwerlich seinem Diener auflegen könnte. Freilich würde ihm Hartes aufgetragen; aber es galt dem Heil der Brüder, wofür das ewige Wort Mensch werden und als Verbrecher sterben wollte. Nichts darf also für jene zu schwer erscheinen, die vor oder nach Christus den gleichen Beruf für das Heil der Seelen theilen. Den Juden ein Aergerniß, den Heiden eine Thorheit — dieses Wort sollte sich im Mittelpunkte der Geschichte und vor- und rückwärts erfüllen. Ich weiß nicht, sagt treffend

Schegg, was härter war für einen Juden, wenn ihm, wie Jeremia, befohlen wurde, nicht zu heirathen, oder selbst eine Hure zu heirathen, wie Hosea. Wo Gott redet und befiehlt, hat der Mensch zu folgen und Last und Kreuz für das Werk des Himmels nicht zu scheuen. —

3.

Der Briefwechsel Pauli mit Seneca.

Ein Beitrag zur Apokryphen-Litteratur.

Von Dr. Franz Xav. Kraus.

Unter den neutestamentlichen Apokryphen dürfte es wenige geben, welche nach Ausweis der uns erhaltenen Handschriften im Mittelalter eine größere Verbreitung gefunden hätten, als die Briefe Senecas an Paulus und des letztern an jenen. Diese Thatsache ist um so auffallender, als jene Correspondenz sich gleichzeitig in besonderm Grade durch Gedankenarmuth und Gehaltlosigkeit auszeichnet. Wir werden also, wie übrigens die Mehrzahl der Apokryphen, dieses Schriftstück nur als litterarhistorisches Document und einfach mit jenem Interesse ansehen können, das wir, auch abgesehen von seinem Inhalte, jedem Produkte des Alterthums zu widmen gewohnt sind.

Der Briefwechsel Pauli mit Seneca, namentlich in den Ausgaben des Sixtus Senensis und Fabricius bekannt, zuletzt von Friedrich Haase in seiner Gesammtausgabe des Seneca (Bd. 3., Leipzig 1863, Teubner) edirt, ist in einem so völlig verdorbenen Zustande auf uns gekommen, daß

man die Textesverderbniß desselben bereits den ältesten Zeiten zuschreiben muß. Auch die beste, die Haasesche Ausgabe, bietet einen an vielen Stellen ganz unlesbaren Text, und der Herausgeber sagt selbst (praef. p. XXII): 'nam etsi non difficile fuit, quae Fabricius corruperat aut iniuria omiserat restituere, tamen tot supersunt loci dubii et depravati, ut verisimile mihi sit ineptam falsarii orationem iam a veteribus librariis magis etiam vitiatam esse; sed tamen quoniam codices vetustissimi, *Argentoratensis*, quo epistulae Senecae, et *Mediolanensis,* quo dialogi continentur, ad emendandas subditicias has epistulas nondum adhibiti sunt, sperare de iis optima quaeque licet.'

Von diesen beiden ältesten Handschriften, von deren Benutzung Haase eine Remedur des Textes erwartet, ist seither wenigstens die Mailänder (cod. Ambrosianus C 90, saec. IX) durch die von C. Wachsmuth im Rhein. Museum f. Philologie, XVI 301 (1861) veröffentlichte, leider unvollständige Collation bekannt gemacht worden. Die andere, ebenfalls im IX. Jahrhundert geschriebene, ließ vor einigen Jahren Herr Dr. Bücheler, damals Prof. in Freiburg, jetzt in Greifswalde, sich von Straßburg nach Freiburg schicken, wo ich sie durch seine gütige Erlaubniß vergleichen durfte. Sie bildet einen Quartband, der die Nr. C. VI. 5 trägt und die Briefe Senecas an Lucilius enthält. Voran geht auf fol. 1—4 Senecas Briefwechsel mit Paulus, wobei zu bemerken ist, daß mit Ausnahme von zwei Stellen die Ueberschriften der Briefe und die Daten am Schlusse derselben fehlen; jedoch hatte der Abschreiber Platz gelassen, um nachträglich diese Ueberschriften u. s. w. anzubringen. Außerdem verdankte ich der nicht genug zu

rühmenden Gefälligkeit des Hrn. Prof. Bücheler die Möglichkeit, noch eine andere Straßburger Handschrift zu benützen (cod. Argentoratensis C VI 17. in 4. olim lib. S. Mariae V. in Ottenburg 3), die zwar jünger (aus dem Ende des XI. Jahrh.) und schlechter ist, als jene, aber doch einige Beachtung verdient.

Auf Grund dieser drei Handschriften, der Mailänder (= Ambros.) und der beiden Straßburger (= Arg. 1 und 2), habe ich eine neue Textesrecension der Briefe veranstaltet, welche ich in Nachstehendem vorlege. Sie wird bei Weitem nicht alle Schwierigkeiten beseitigt, alle kranken und verdächtigen Stellen geheilt haben: sie wird aber hoffentlich das leisten, was mit Hülfe des handschriftlichen Apparates, wie er jetzt vorliegt, einer besonnenen Kritik vor der Hand erreichbar ist. Von den älteren und jüngeren Ausgaben, von früher verglichenen Handschriften habe ich absichtlich keine (auch nicht die von Fleury, Paris 1853) in den Noten berücksichtigt, vielmehr nur die Lectiones der drei genannten Codices und die der Haase'schen Ausgabe angemerkt.

Solange der Bestand unseres Apokryphons in den beiden ältesten Handschriften nicht festgestellt war, mußte man das Urtheil über den echten Text desselben aufschieben und konnte somit auch nicht mit hinreichender Sicherheit sich über die Entstehungszeit und den Zweck der Briefe aussprechen. Welches im IX. Jahrhundert der überlieferte Text war, steht nun im Allgemeinen fest; alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß es der nämliche ist, den schon im IV. Hieronymus und Augustinus kannten; ohne Zweifel ist die Stelle im VI. Briefe identisch mit der von ersterem angeführten [1]).

---

1) *Hieronym.* de script. eccl., s. die Stelle unten S. 609 vor



Keiner der beiden Kirchenväter scheint ein Bedenken gegen die Echtheit dieses Briefwechsels gehegt zu haben, und es erklärt sich dies nur aus der damals schon allgemein verbreiteten Tradition von persönlichen Beziehungen des Apostels zu dem Philosophen. Wie es mit dieser Ueberlieferung und mit der Authenticität der Correspondenz sich verhält, darüber dürften wol alle Kritiker einstimmig sein. Kein vernünftiger Mensch kann behaupten, Paulus und Seneca hätten diese Briefe geschrieben, in denen die Verkommenheit des Gedankens mit der Verkommenheit des Ausdrucks wetteifert und beide die armseligsten Machwerke des sinkenden Römerthums fast überbieten. Die Behauptung, daß in Senecas Schriften positiv christliche Lehren enthalten seien, wie Lintrup (de Seneca christiano), Aegidius Strauch (de christianismo Senecae), Apinus (de religione Senecae), neuestens Fleury u. A. vermeinten, ist wol jetzt, namentlich durch die Arbeiten der Franzosen Ch. Aubertin (étude critique sur les rapports supposés entre Senèque et saint Paul, Paris 1857) und H. Barreau (quae vis fuerit christianae doctrinae apud Senecam, Persium etc. Paris 1854), abgethan, und ich begreife nicht, daß ein Mann wie Le Blant, der Herausgeber der Inscriptions chrétiennes de la Gaule, gewisse Aeußerungen Senecas nur auf directen Umgang mit Paulus glaubt zurückführen zu können. Wenn Seneca sagt: 'non domum esse hoc corpus, sed hospitium, et quidem breve hospitium', so klingt das recht christlich, muß aber nicht dem heil. Paulus zugeschrieben werden, da schon Cicero

dem Text der Briefe. — *August.* epist. 54 ad Macedonium. 'Merito, ait Seneca, qui temporibus Apostolorum vixit, cuius etiam quaedam ad Paulum leguntur epistulae: omnes odit, qui malos odit'.

gesagt hatte: 'ex vita ita discedo tamquam ex hospitio, non tamquam ex domo'.

Daß Paulus und Seneca sich gekannt, scheint nach den Aeußerungen des Hieronymus und Augustinus damals wol allgemein angenommen worden zu sein. An sich ist dies gewiß möglich; wir wissen ja, daß der Apostel in Rom auch mit Personen des Hofes in Verbindung stand. Allein von dieser Möglichkeit bis zum Erweise der Thatsache ist es noch weit, und einen solchen, auf stichhaltige historische Argumente gestützten Erweis gibt es bekanntlich nicht. Die allerdings stellenweise auffallende Aehnlichkeit Senecascher Aeußerungen mit den Anschauungen der Christen mag zunächst die Vermuthung erzeugt haben, als habe der Philosoph unter christlichem Einflusse, der sich dann leicht als paulinischen specialisirte, gestanden. Die Apokryphenlitteratur bemächtigte sich wahrscheinlich bald dieses Stoffes. In den, den Namen des Linus tragenden Akten über den Tod des hl. Paulus heißt es: 'institutor imperatoris adeo est Paulo copulatus, videns in eo divinam scientiam, ut se a colloquio illius temperare vix posset, quominus si ore ad os alloqui illum non valeret, frequentius datis et acceptis epistulis ipsius dulcedine et amicabili colloquio atque consilio frueretur'. Wenn man zu dieser Stelle den ersten und vierten der unten abgedruckten Briefe vergleicht, so drängt sich die Vermuthung auf, daß unser Briefwechsel gerade im Anschlusse an dieselbe verfaßt wurde. Fragt man nach der Zeit und dem Zwecke der Fälschung, so wird man in Anbetracht der Sprache sie nicht leicht vor das IV. Jahrhundert setzen können: hätte nicht Hieronymus einen Passus des VI. Briefes angeführt, man würde nur auf einen Falsarius des Mittelalters rathen. Beachtens-

werth ist, daß wie in unserm Straßburger Codex des IX. Jahrh., so in vielen andern der apokryphe Briefwechsel den echten Werken des Seneca vorausgeht. Dieser eigenthümliche Umstand führt mich auf die Vermuthung, daß die ganze Correspondenz von einem librarius oder bibliopola des IV. Jahrhunderts einfach in der Absicht fabricirt wurde, die Schriften des Seneca christlichen Lesern (und die meisten Leser werden ja in nachconstantinischer Zeit Christen gewesen sein) zu empfehlen. Ein anderer Zweck scheint mir nicht denkbar, da die Inhaltlosigkeit des Machwerks die Unterstellung nicht zuläßt, als habe es sich hier wie bei andern Apokryphen darum gehandelt, unter einem bedeutenden Namen neue oder besondere Lehrmeinungen an den Mann zu bringen. Der Falsarius hat sich seine Sache nicht sauer werden lassen; es laufen ihm zwar einige Reminiscenzen aus den echten Briefen Senecas und des hl. Paulus und selbst aus Virgil in seinen Aufsatz ein, aber sonst hat er sich keine weitere Erudition zu Schulden kommen lassen, als die Stelle im VII. Briefe, wo die Erscheinung des Castor und Pollux, wahrscheinlich nach Cicero de natura deorum II 2. III 5. erzählt wird. Nicht einmal die Daten sind richtig; die in Brief XI u. XII angeführten Consulate sind zwar genau, aber der XI. Brief läßt Nero zum vierten Male mit Mesalla Consul sein (statt zum dritten Male, a. 811 u. c., was nun freilich Schreibfehler sein kann) und der XIII. u. XIV. Brief liefert uns das bisher unbekannte und schwerlich je dagewesene Consulat des Leo und Sabinus. Nur eine Notiz hätte Bedeutung, wenn man ihre Quelle kännte und dem Autor etwas zutrauen dürfte: es ist die im XII. Briefe vorkommende Angabe über den Brand in Rom: 'centum triginta duae

domus, insulae quattuor sex diebus arsere, septimus pausam dedit'. (Vgl. Tacit. Ann. XV. 40. Suet. Ner. 38.)

Der Falsarius, welcher die Briefe Senecas an Paulus geschmiedet, war weder ein geistreicher noch ein gelehrter Kopf; sein Machwerk ist armselig, und doch, wer weiß, ob die Nachwelt ihm nicht vielleicht großen Dank schuldet? Wer weiß, ob nicht ihm allein und seiner sonderbaren Empfehlung die Erhaltung der Schriften Senecas zu verdanken ist?

L. ANNAEI SENECAE EPISTVLAE AD PAVLVM ET PAVLI APOSTOLI AD SENECAM.

S. HIERONYMVS DE SENECA IN CATALOGO SANCTORVM.

Lucius Annaeus Seneca Cordubensis, Sotionis stoici discipulus et patruus Lucani poetae, continentissimae vitae fuit, quem
5 non ponerem in catalogo sanctorum, nisi me epistulae illae provocarent, quae leguntur a plurimis, Pauli ad Senecam et Senecae ad Paulum. in quibus, cum esset Neronis magister et illius temporis potentissimus, optare se dicit eius esse loci apud suos, cuius sit Paulus apud Christianos. hic ante biennium quam
10 Petrus et Paulus martyrio coronarentur, a Nerone interfectus est.

---

1 Incipit prologus *Argent.* 1. Ieronymus *id.* Ieronymi presbyteri in epl'is paulo apostolo a Seneca transmissis *Argent.* 2. 3 Annius *Arg.* 2. Stratini stoici *id.* 5 illae epistolae *id.* 6 aut Senece *id.* 8 loci *in margine adscriptum id.* aput *id.* 10 interfectus est. Explicit prologus. Incipiunt ep'le ad scm paulum transmisse a Seneca. *id.*

EPISTVLA I.

SENECA PAVLO SALVTEM.

Credo tibi, Paule, nuntiatum, quod heri cum Lucilio nostro de apocryphis et aliis rebus sermonem habuerimus. erant enim
5 quidam disciplinarum tuarum comites mecum. nam in hortos Salustianos secesseramus, quo loci occasione nostri alio tendentes hi, de quibus dixi, visis nobis adiuncti sunt. certe quod tui praesentiam optavimus, et hoc scias volo: libello tuo lecto, id est litteris, quas ad aliquam civitatem seu caput provinciae di-
10 rexisti mirae exhortationis vitam mortalem continentes, usque refecti sumus. quos sensus non puto ex te dictos, sed per te, certe aliquando ex te et per te: tanta enim maiestas earum rerum est tantaque generositate callens, ut vix suffecturas putem aetates hominum, quibus his institui ut non dicam perfici possint. bene
15 te valere, frater, cupio.

---

1 Epistula I. *om. Arg.* 1 et 2. 2 *inscriptionem om. Arg.* 1. 3 Paule, id n. *Ambr.* nunciatum *Arg.* 2. nuntiatum esse *Arg.* 1. 2. *Haase.* heri de te *Haase om.* de te *codd. Ambr. Arg.* 1. 2. Lucillo *Arg.* 1. 4 apocrifis *Arg.* 1. apocriphis *Arg.* 2. sermonem *om. Arg.* 1. 2. 6 loco *Arg.* 2. *Haase.* nostri *Arg.* 2. nostra *Arg.* 1. tendentes. his *Arg.* 1. 7 hii *Arg.* 2. 9 ex plurimis aliquas litteras *Ambr. probante Wachsm.* de plurimis aliquas literis *Arg.* 1. de plurimis aliquibus literis *Arg.* 2. *H. servato* litteris *cetera tamquam glossam reicio.* Cfr. ep. VI, l. 7. 10 sq. mire exhortationis *Arg.* 1. mira exhortatione *Arg.* 2. *H.* mortalem *Ambr.* moralem *Arg.* 1. 2. *H.* 12 earum est rerum *Arg.* 2. *H.* 13 generositate clarent *H.* etates *Arg.* 1. (*ubi* a *eras.*) 14 quibus institui perficique possint *Arg.* 1. *H.* his institui, non dicam perfici possint *Arg.* 2. 15 cupio. VALE. *Arg.* 1. '*Dieser erste Brief ist gleichwie das testimonium Hieronymi und der Gruss des zweiten Briefes von einer andern Hand geschrieben, als die dialogi des Seneca, die vorausgehen, aber von keiner spätern, was ganz unzweifelhaft desshalb ist, weil von derselben Hand, die die dialogi und auch die übrigen epistulae geschrieben hat, einige Marginalnoten zu dem Text des ersten Briefes gemacht sind, so*

EPISTVLA II.

L. ANNAEO SENECAE PAVLVS SALVTEM.

Litteras tuas hilaris heri accepi, ad quas rescribere statim potuissem, si praesentiam iuvenis, quem ad te eram missurus, 5 habuissem. scis enim, quando et per quem et quo tempore et cui quid dari committique debeat. rogo ergo, non putes neglectum, dum personae qualitatem respicio. sed quod litteris meis vos bene acceptos alicubi scribis, felicem me arbitror tanti viri iudicio. neque enim hoc diceres, censor, sophista, 10 magister tanti principis et iam omnium, nisi quia vere dicis. opto te diu bene valere.

EPISTVLA III.

SENECA PAVLO SALVTEM.

Quaedam volumina ordinavi et divisionibus suis statum eis 15 dedi. ea quoque Caesari legere sum destinatus. si modo fors prospere annuerit, ut novas auras afferat, eris forsan et tu praesens: sin, alias reddam tibi diem, ut hoc opus invicem inspiciamus. non possem prius edere ei eam scripturam, nisi

---

z. B. zu dem Ende des vorletzten Satzes: inst. p. p. *die beachtenswerthe Bemerkung:* al'. quibus his institui, ut non dicam perfici possit. *Wachsm.*

1 Ep. II. *om. Arg.* 1. 2. 2 incipit L. Anneo S. P. *Arg.* 1. Anneo S. P. II. *Arg.* 2. S. P. salutem *H.* 3 literas *Arg.* 1. 4 presentiam *id.* 6 rogo enim ergo *id.* 7 te negl. *Arg.* 2. *H.* literis *Arg.* 1. 9 diceris *Arg.* 2. 10 [etiam omnium] *H.* diceris *Arg.* 2. 11 diu te *H.* te diu *Ambros. Arg.* 1. 2.

12 Ep. III. *om. Arg.* 1. 2. 13 Seneca Paulo salutem III. *Arg.* 2. 15 Cesari *Arg.* 1. 2. et si modo *H.* sors *Arg.* 2. *H.* 16 annueret *Ambr.* affereret *id.* afferat aures *H.* 18 et possem non prius *Arg.* 1. 2. (*Ambr.?*) *H.* hanc scripturam *H.* tecum prius *Ambr.* prius tecum *Arg.* 1. 2. *H.*

tecum prius conferrem. si modo impune hoc fieri potuisset, ut scires non te praeteriri. vale Paule carissime.

EPISTVLA IIII.

ANNAEO SENECAE PAVLVS SALVTEM.

5 Quotienscumque litteras tuas audio, praesentiam tui cogito nec aliud aestimo quam omni tempore te nobiscum esse. cum primum itaque venire coeperis, invicem nos et de proximo videbimus. bene te valere opto.

EPISTVLA V.

10 SENECA PAVLO SALVTEM.

Nimio tuo secessu angimur. quid est? vel quae te res remoratum faciunt? si indignatio dominae, quod a ritu et secta veteri recesseris et [te] aliorsum converteris, erit postulandi locus, ut ratione factum, non levitate hoc existimet. si est

---

1 conferam *Arg.* 1. modo etiam *H.* etiam *om. Ambr. Arg.* 1. 2. inpune *Arg.* 1. 2 te non *Arg.* 2. *H.* praeterir-i *ex* -e. *Arg.* 2. 2 Paule carissime *Ambr. Arg.* 1. 2. *om. H.*

3 Ep. IIII. *om. Arg.* 1. 2. 4 *inscriptionem om. Arg.* 1. Paulus Senecae salutem *H. sed male, cfr. epist. X. XI. XIIII.* Annaeo Senecae Paulus salutem *Ambr.* Anneo Senece paulus salutem. IIII. *Arg.* 2. 5 uotienscunque *Arg.* 1. Quocienscumque *Arg.* 2. literas *Arg.* 1. 6 existimo *Arg.* 2. *H.* 7 ceperis *Arg.* 1. 8 te valere opto *Ambr. Arg.* 1. opto valere te *Arg.* 2. valere te opto *H.*

9 Ep. V. *om. Arg.* 1. 2. 10 *inscriptionem om. Arg.* 1. Seneca Paulo salutem V. *Arg.* 2. 11 nimium *Arg.* 2. successu *Arg.* 1. angimur secessu *Arg.* 2. vel quae res te *H.* vel quae res *Ambr.* vel *om. Arg.* 1. 2. que te res *Arg.* 1. que te res *Arg.* 2. 12 remo[ra]tum *H.* domine *Arg.* 1. domnae *H.* a secta *H.* a *om. Arg.* 1. 2. *Ambr.* 13 [te] *ex coniect., quamvis* converto *hic ut verto sensu refl. positum esse putare liceat.* aliorsum *Arg.* 2. alios rursum *Arg.* 1. *H.* conversus sis *Arg.* 2. 14 traditione factum *Arg.* 1. existimet *Ambr. Arg.* 2. existimetur *Arg.* 1. *H.*

regina, non indignabitur, si mulier est, offendetur. bene vale.

EPISTVLA VI.

SENECAE ET LVCILIO PAVLVS SALVTEM.

5 De his quae mihi scripsistis, non licet arundine et atramento eloqui, quarum altera res notat (et designat) aliquid altera evidenter ostendit, praecipue cum sciam inter vos esse qui me intellegant. honor omnibus habendus est tanto magis quanto indignandi occasionem captant. quibus si patientiam 10 demus, omnimodo eos et quaqua parte vincemus, si modo hi sunt qui poenitentiam sui gerant. bene valete.

EPISTVLA VII.

ANNAEVS SENECA PAVLO ET THEOPHILO SALVTEM.

15 Profiteor bene me acceptum lectione litterarum tuarum,

---

1 vv. 'si est regina . . . vale' *in omnibus codd. et edd. epistulae VIII. finem faciunt, quo ea ex hac epistula V. deturbata esse putaverim.* offenditur *Arg.* 1.

3 Ep. VI. *om. Arg.* 1. 2. 4 *inscr. om. Arg.* 1. Sen. et Luc. P. s. VI. *Arg.* 2. 5 e his *Arg.* 1. que michi *Arg.* 2. 6 et designat *glossema videtur.* 7 inter vos esse, hoc est apud (*ubi* aput *Arg.* 2) vos et in vobis *codd. et edd. omnes: quae item glossam sapiunt.* 8 intellegant *Ambr. Arg.* 1. intelligant *Arg.* 2. intelligunt *H.* est tanto *Ambr. Arg.* 2. est et tanto *Arg.* 1. *H.* 9 paciencíam *Arg.* 2. 10 omnimodo eos et quaqua parte *Ambr.* omnimodo eos ex quaqua parte *Arg.* 1. omnino eos quaqua parte *Arg.* 2. omnino eos aequa parte *H.* vincimus *Ambr.* 11 sint *id.* potentiam *conicio.* penitentiam *Arg.* 1. penitenciam *Arg.* 2. po[eniten]tiam *H.* gerunt *Arg.* 1. gerunt *Arg.* 2. bene *om. H.*

12 Ep. VII. *om. Arg.* 1. 2. 13 *inscr. om. Arg.* 1. Annius Seneca Paulo et Theophilo salutem. VII. *Arg.* 2. 15 bene me *Arg.* 1. *Ambr.* me bene *Arg.* 2. *H.* lectionē *Arg.* 1., *sed cfr. ep. II. 'litteris meis vos bene acceptos'.* literarum *Arg.* 1.

quas Galatis, Corinthiis, Achaeis misisti, et ita invicem vivamus, ut etiam cum horrore divino esse exhibes. spiritus enim sanctus in te et supra excelsos sublimior satis venerabiles sensus exprimit. vellem itaque, cum res eximias proferas, ut maiestati
5 earum cultus sermonis non desit. et ne quid tibi, frater, subripiam aut conscientiae meae debeam, confiteor Augustum sensibus tuis motum. cui lecto virtutis in te exordio ista vox fuit: mirari eum posse, ut qui non legi meae imbutus sit, taliter sentiat. cui ego respondi, solere deos ore innocentium effari,
10 haud eorum, qui praevaricare doctrina sua quid possint, et dato ei exemplo Vatinii hominis rusticuli, cui viri duo apparuissent in agro Reatino, qui postea Castor et Pollux sunt nominati, satis instructus videtur. vale.

---

1 Galathis *Arg.* 2. Acheis *Arg.* 1. 2. 2 horrore *pr. m.*, honore *s. m., superscr.* al'. horrore *Ambr.* horrore *Arg.* 1. 2. honore *H.* esse *Arg.* 1. eas *Arg.* 2. *H.* exhibes *Arg.* 1. exhibeamus *H.* erigere *Arg.* 2 *(sic).* 3 super te excelsos et sublimiores *H.* s. t. exc. subliores *Arg.* 1. sublimior es *Arg.* 2. 4 vellem itaque, cures et ceteras *Arg.* 1. 5 surripiam *H.* 7 motum *Ambr. Arg.* 1. permotum *Arg.* 2. *H.* perlecto *Arg.* 2. in te *om. Arg.* 2. 8 qui legitime imbutus non sit *Arg.* 2. qui non legitime imbutus sit *Ambr.* qui non legi meae imbutus sit *Arg.* 1. q. n. legitime i. fuerit *H.* 9 sentiat *Ambr. Arg.* 1. 2. senserit *H.* 10 aut eorum *Arg.* 1. prevaricare doctrina sua quid possunt (i superscr.) *Arg.* 1. praevaricare doctrina sua quid possunt *Arg.* 2. praevaricare ordinare (re *in rasura, superscr.* ri) doctrina sua quid possint *Ambr.* (*'was ich nicht ins Reine zu bringen vermag.' Wachsm.*) praevaricari d. s. quidem possint *H.* 11 Vatinii *H.* Vatieni *Arg.* 1. vatis enim *Arg.* 2. 'Vatienus' *habent codd. Ciceron. de nat. deor. II.* 2. *III.* 5 *bis, sed paullo post* Vatinius ABCV, *cf. ed. Halm. h. l.* 'vir proficiens' *om. nomine Val. Max.* 8. rusticoli *Arg.* 1. cui cum duo viri apparuissent *Arg.* 2. cui viro duo cum app. *H.* 13 videatur *Ambr., forsan* videbatur.

EPISTVLA VIII.

SENECAE PAVLVS SALVTEM.

Licet non ignorem, Caesarem nostrarum rerum admirandarum, si quando deficiet, amatorem esse, permittes tamen te 5 non laedi, sed admoneri: puto enim te graviter fecisse, quod ei in notitiam perferre voluisti, quod ritui et disciplinae eius sit contrarium. cum ille enim gentium deos colat, quid tibi visum sit, ut hoc scire eum velles, non video, nisi nimio amore meo facere te hoc existimo. rogo, de futuro ne id agas. cavendum 10 est enim ne dum me diligis, offensam domino facias, cuius quidem offensa neque proderit, si perseveraverit, neque, si non fit, oberit.

EPISTVLA VIIII.

SENECA PAVLO SALVTEM.

15 Scio te non tam tui causa commotum litteris, quas ad te

---

1 Ep. VIII. *om. Arg.* 1. 2. 2 Senecae Paulus salutem *Ambr.* Senece Paulus salutem VIII. *Arg.* 2. *inscr. om. Arg.* 1. 3 icet *Arg.* 1. Cesarem *Arg.* 1. 2. nostrum *Arg.* 1. rerum admiratorem *H.* 4 deficiet admirator esse *H.* permittet *Arg.* 2. tamet *Arg.* 1. lędi *Arg.* 1. ledi *Arg.* 2. 6 noticiam *Arg.* 1. 2. id quod *H.* id *om. Ambr. Arg.* 1. 2. discipline *Arg.* 1. 2. 7 cum ille enim gentium deos *Ambr. Arg.* 1. cum enim ille gentium deos *Arg.* 2. cum enim ille deos g. *H.* 8 amore meo *Ambr. Arg.* 1. 2. meo a. *H.* 9 hoc te *H.* defuturo *Arg.* 1. 10 offensum dominę facias *Arg.* 1. offensam domine facias *Arg.* 2. offensam dominae facies *H.* 11 proderit *sqq. ex coniectura restituo. codd. et edd. exhibent* 'neque oberit, si perseveraverit, neque, si non sit, proderit.' *finem huius ep. faciunt in codd. et edd. omnibus vv.* 'si est regina, non indignabitur, si mulier est, offendetur. bene vale', *quae supra ep. V. restituenda putavi.* fit *e coni.*, sit *codd. et edd. omnes.*

13 Ep. VIIII. *om. Arg.* 1. 2. 14 Seneca Paulo salutem. IX. *Arg.* 2. *inscr. om. Arg.* 1. 15 cito *Arg.* 1. literis *Arg.* 1.

de editione epistularum tuarum Caesari feci, quam natura rerum, quae ita mentes hominum ab omnibus actibus et moribus rectis revocat, ut non hodie admirer, quippe (ut is) qui multis documentis hoc notissimum habeam. igitur nove agamus, et si quid 5 facile praeteritum est, veniam irrogabis. misi tibi librum de verborum copia. vale Paule carissime.

EPISTVLA X.

SENECAE PAVLVS SALVTEM.

Quotienscumque tibi scribo nec nomen meum tibi subsecundo, 10 gravem et sectae meae incongruentem rem facio. debeo enim, ut saepe professus sum, omnibus omnia esse et id observare in tua persona, quod lex Romana honori senatus concessit, perfecta epistula ultimum locum eligere, nec cum aporia et dedecore

---

1 epl'm *Arg.* 1. epistolarum *Arg.* 2. Cesari *Arg.* 2. natura rerum *Ambr. Arg.* 1. 2. n. ipsarum rerum *H.* 2 artibus *codd. et edd. omnes.* actibus *coni.* 3 revocat *Ambr. Arg.* 1. revocant *Arg.* 2. *H.* ammirer *Arg.* 2. quippe ut qui *Arg.* 1. ut is *librarii additamentum censeo.* 4 hoc iam *Arg.* 2. *H.* novae *Arg.* 1. *fors.* nave? agamus. ceterum si *H.* agamus et si *Arg.* 1. agamus ut si *Arg.* 2. quid facile in praeteritum factum est veniam *Arg.* 2. *ita etiam Arg.* 1., *ubi vero* factum *ab al. manu in marg. adiectum est.* quid facile in pr. iam f. e. v. *H.*

7 Ep. X. *om. Arg.* 1. 2. 8 Senece Paulus salutem. X. *Arg.* 2. 9 quotiencunque *Ambr.* quotiescumque *Arg.* 1. quocienscumque *Arg.* 2. quotiens *H.* nec *restituo e coni., adstipulante Wachsm., codd. et edd. habent* et. subsecundo *Ambr. Arg.* 1. 2. suprascribo *H.* 11 cum omnibus *codd. et edd., sed cfr. I Corinth. IX* 22. 12 tuam personam *Arg.* 2. *H.* 13 epl'a *Arg.* 1. perfecta *e coniect.*, perlecta *codd. et edd. omnes.* nec *e coni.*, ne *codd. et edd. omnes.* '*Zu dem X. Briefe wird bei dem Worte* aporia *die Marginalnote gemacht:* aporia, graece anxia aerumnatio cordis. pap̃. *Dann ebenso zu* usquequaque *im XIII. Bf. folgende:* usquequaque) per omnia. nimis. ex toto. omni modo. pap̃. *Wie diese zweite Glosse wörtlich mit dem betreffenden Artikel im Vocabularium des Papias (Ausg. v. 1496 Venet.) übereinstimmt, so wird auch der*

cuiuspiam efficere, quod mei arbitrii fuerit. vale devotissime magister. data quinto kalendarium Iulii Nerone IIII et Messala consulibus.

EPISTVLA XI.

5 SENECA PAVLO SALVTEM.

Ave mi Paule carissime. si mihi nominique meo vir tantus et adeo dilectus omnibus modis non dico fueris iunctus sed necessario mixtus, bene actum erit de Seneca tuo. cum sis igitur vertex et altissimorum omnium montium cacumen, non 10 ego vis laeter, si ita sim tibi proximus, ut alter tu deputer? haud itaque te indignum prima facie epistularum nominandum censeas, ne tam temptare me quam illudere videaris, quippe cum scias civem esse te Romanum. nam qui meus, tuus apud te locus, qui tuus, velim ut meus. vale mi Paule carissime. 15 data X. kal. Aprilis Aproniano et Capitone consulibus iterum.

---

ersten, welche mit keiner der drei gedruckten Glossen über ἀπορία gleich lautet, Papias in abweichender handschriftlicher Fassung zu Grunde liegen.' Wachsm. 1 cuiuspiam *e coni.* cupiam *codd. et edd. omnes.* illud efficere *H.* illud *om. Ambr. Arg.* 1. 2. mea *Arg.* 1. devote *Ambr.* 2 magister *om. Arg.* 2. data *etc. om. Arg.* 1. IIII. *edd. et codd. omnes, falso, quia III. cum Mesalla consulatum Nero inibat.*

4 Ep. XI. *om. Arg.* 1. 2. 5 *inscr. om. Arg.* 1. item Seneca paulo salutem. XII. *Arg.* 2. *hanc ep. Ambr. Arg.* 1. 2. *loco XII. ponunt.* 6 michi *Arg.* 2. 7 et adeo d. *e coni.* et dilectus *Arg.* 1. *H.* et ad id electus *Arg.* 2. 8 aptum actum *Arg.* 1. 9 gentium (mo *ab altera manu superscr.*) *Arg.* 1. 10 ego *om. Arg.* 2. ergo *Arg.* 1. leter *Arg.* 1. latere *Arg.* 2. si *om. Arg.* 2. alteri similis tuis *Arg.* 1. alter tuus *Arg.* 2. alter similis tui *H.* 11 aut *Arg.* 1. auditaque te *Arg.* 2. exepl'arum *Arg.* 1. 12 tam *om. Arg.* 1. 2. ludere *Arg.* 1. 2. 13 te civem esse *H.* [uti]que *H.* aput *Arg.* 2. te. *forsan* me. 14 mi *Ambr. om. H.* mihi *Arg.* 1. m(i) *Arg.* 2. karissime *Arg.* 2. 15 data *etc. om. Arg.* 1. iterum *om. Arg.* 1. 2. *H.* ite *Ambr.*

EPISTVLA XII.

SENECA PAVLO SALVTEM.

Ave mi Paule carissime. Putasne me haud contristari et non luctuosum esse, quod de innocentia vestra subinde supplicium
5 sumatur? dehinc quod tam duros tamque obnoxios vos reatui omnis populus iudicet, putans a vobis effici, quidquid in urbe contrarium fit? sed feramus aequo animo et utamur fortiter eo quod sors concessit, donec invicta felicitas finem malis imponat. tulit et priscorum aetas Macedonem Philippi filium et post Darium
10 et Dionysium, nostra quoque Gaium Caesarem, quibus quidquid libuit, licuit. incendium urbs Romana manifeste saepe unde patiatur, constat. sed si effari humilitas humana potuisset, quid causae esset, et impune in his tenebris loqui liceret, iam omnes omnia viderent. Christiani et Iudaei quasi machinatores incendii sup-
15 plicio adfecti, [ut] fieri solet. grassator iste quisquis est, cui

1 Ep. XII. *om. Arg.* 1. 2. 2 *inscr. om. Arg.* 1. seneca paulo salutem XI. *Arg.* 2. *hanc epistulam codd. loco XI. exhibent.* '*Dieser Brief wird schon vor dem XI. geschrieben; dieser folgt nach mit der Marginalnote:* vir studiose superiori epistolae: quotienscunque tibi subscribe; *aus dieser Verwirrung ist es auch zu erklären, dass am Ende der Briefe dieser XII. noch einmal von späterer Hand beigeschrieben ist; er enthält die obigen Varianten auch ausser der vierten und letzten.*' *Wachsmuth.* 3 have *Arg.* 1. mihi (*eraso* hi) *Arg.* 1. haut *Arg.* 1. 4 suplicium *Arg.* 1. supplicia sumuntur *Arg.* 2. 6 quidquid (*corr.* d *in* c) *Ambr.* quicquid *Arg.* 1. 2. quod *H.* 7 sed *Ambr. Arg.* 1. 2. *om. H.* fortiter eo *conicio.* utamur foro quod *etc. codd. et edd.* 8 inponat *Arg.* 2. 9 etas *Arg.* 1. 2. Phylippi *Arg.* 1. Darium quoque *Arg.* 2. 10 Dyonisium *Arg.* 1. Dionisium *Arg.* 2. Cęsarem *Arg.* 1. quibus quoque *id.* 12 humana potuisset *Ambr. Arg.* 1. 2. pot. hum. *H.* 13 esset *coni.* sit *codd. et edd.* inpune *Arg.* 1. 2. tam omnes *Arg.* 1. 14 Iudei *Arg.* 1. 2. machinatoris *Arg.* 2. 15 affecti supplicio fieri solent. *H.* supplicio adfecti fieri solent. gr. *etc. Ambr.* suplicio affecti. fieri solet gr. *etc. Arg.* 1. supplicio affecti fieri solent. gr. *etc. Arg.* 2. ut *coni.* quisq. est iste *Arg.* 1.

voluptas carnificina est et mendacium velamentum, tempori suo destinatus est. ut optimus quisque unum pro multis damnatum est caput, ita et hic devotus pro omnibus igne cremabitur. centum triginta duae domus, insulae quattuor sex diebus arsere, septimus 5 pausam dedit. bene te valere, frater, opto. data quinto kal. April. Frugi et Basso consulibus iterum.

EPISTVLA XIII.

SENECA PAVLO SALVTEM.

Allegorice et aenigmatice multa a te usquequaque opera 10 colliguntur, et ideo rerum tanta vis et muneris tibi tributa non ornamento verborum, sed cultu quodam decoranda est. nec verere quod saepius te dixisse retineo, multos, qui talia adfectent, sensus corrumpere, (rerum) virtutes evirare. ceterum mihi concedas velim latinitati morem gerere, honestis verbis speciem 15 adhibere, ut generosi muneris concessio digne a te possit expediri. bene vale. data pridie non. Iulii Leone et Sabino consulibus.

---

1 tempori *Ambr. Arg.* tempore *Arg.* 2. *H.* 2 et ut *Ambr. Arg.* 1. *om.* et *Arg.* 2. *H.* damnatum *conicio.* donatum *codd. et edd. omnes.* 3 igni *Ambr. Arg.* 2. centun *Arg.* 1. 4 IIII. *Arg.* 1. in sex *H.* in *om. Ambr. Arg.* 1. 2. arsere *om. Arg.* 1. 5 frater opto *Ambr. Arg.* 1. semper opto *H.* semper *om. Ambr. Arg.* 1. 2. data *etc. om. Arg.* 1. data V. kl. April. Frigio et Basso consulibus. *Arg.* 2. data V. kal. April. Frugi et Basso consulibus ite. *Ambr.* data quinto Cal. April. Frugi et Basso consulibus. *H.*

7 Ep. XIII. *om. Arg.* 1. 2. 8 *inscr. om. Arg.* 1. item Seneca Paulo salutem. XIII. *Arg.* 2. 9 [ave mi Paule carissime] alleg. *etc. H.* enigmatice *Arg.* 1. 2. op. usq. *Arg.* 1. 10 colliguntur *coni.* colliduntur *Arg.* 1. 2. concluduntur *H.* 11 vereare *Arg.* 2. *H.* 12 te *om. Arg.* 1. dixisse te *Arg.* 2. affectent *Ambr. Arg.* 1. 2. affectant *H.* 13 rerum virt. *Ambr. Arg.* 1. 2. virt. rer. *H.* rerum *delendum censeo.* eviscerare *Arg.* 2. *H.* certum *Ambr. Arg.* 1. 2. michi *Arg.* 2. 14 velim conc. *Arg.* 1. 2. 15 adhibere *Ambr. Arg.* 1. 2. dare *H.* 16 pridie *Ambr.* II. *Arg.* 2. V. *H.* data *etc. om. Arg.* 1. Loene et Sauino *Arg.* 2.

EPISTVLA XIIII.

PAVLVS SENECAE SALVTEM.

Perpendenti tibi ea sunt revelata, quae paucis divinitas concessit. certus igitur ego in agro iam fertili semen fertilissimum
5 sero, non quidem materiem, quae corrumpi videatur, sed verbum stabile dei, derivamentum [fontis] crescentis et manentis in aeternum. quod prudentia tua adsecuta [est], indeficiens fore debet, ethnicorum Israelitarumque observationes censere vitandas. novum te auctorem feceris Christi Iesu ostendendo rhetoricis
10 irreprehensibilem sophiam. quam propemodum adeptus regi temporali eiusque domesticis atque fidis amicis insinuabis, quibus aspera et incapabilis erit persuasio, cum plerique illorum minime flectantur insinuationibus tuis. quibus vitale commodum sermo dei instillatus novum hominem sine corruptela perpetuamque
15 animam parit ad deum istinc properantem. vale Seneca carissime nobis. data kal. Augusti Leone et Sabino consulibus.

---

1 Ep. XIIII. *om. Arg.* 1. 2. 2 Paulus Senecae salutem *Ambr. item addito* XIIII. *Arg.* 2. 4 fortissimum *H. Arg.* 1. 2. fertissimum *Ambr., unde recte* fertilissimum *Wachsm. suspicatur.* 5 materiam *Arg.* 2. *H.* videatur *Ambr.* videtur *Arg.* 1. 2. *H.* 6 stabile *Ambr. Arg.* 1. 2. *om. H.* [fontis] *suspicor addendum.* 7 assecuta [est] *H.* est *om. Arg.* 1. 2. 8 debebit *Arg.* 2. Israhelitarumque *Arg.* 1. 9 Iesu Christi *H.* ostendo *Arg.* 1. retoricis *Arg.* 1. 2. 10 inreprehensibilem *Arg.* 1. 2. sophistam *Arg.* 1. quae propemodum adeptus [es] *H.* 11 adque *Arg.* 2. 12 illorum *Ambr. Arg.* 1. 2. eorum *H.* 13 sqq. *insana videntur.* 14 que *om. Arg.* 1. 15 karissime *Arg.* 2. 16 data *etc. om. Arg.* 1. 2. 16 *fors.* Lurcone et Sabino cos., *cfr. inscr. fratr. Arval. ap. de Rossi Bullet. 1866, p. 57.*

Nachtrag.

Die Beziehungen, welche zwischen Paulus und Seneca bestanden haben sollen und für deren geschichtlichen Charakter bisher kein ernsthaftes Zeugniß bestand, sind durch eine ganz kürzlich, nach der Abfassung meines Aufsatzes gemachte archäologische Entdeckung in ein unerwartetes neues Licht getreten. Bei den Ausgrabungen in der Nähe von Ostia fand Visconti außerhalb der Stadtmauern und am Rande einer Straße die von Ostia nach Laurento führt, in einer viereckigen, anscheinend dem Ende des III. oder dem Anfang des IV. Jahrhunderts angehörigen Grabkammer ein merkwürdiges Epitaph, dessen schöne Schriftzüge von de Rossi dem zweiten oder dem Beginn des dritten Jahrhunderts zugeschrieben werden. Die Inschrift lautet:

D. M.
M. ANNEO
PAVLO. PETRO
MANNEVS PAVLVS
FILIO CARISSIMO.

Der Verfasser eines Berichtes über diesen Fund in der Civilta cattolica (1867, 20. april.) (ob P. Garrucci?) knüpft daran folgende Betrachtungen:

Der Name Petrus kommt auf heidnischen Denkmälern nicht vor, die Verbindung desselben mit Paulus ist selbst auf den christlichen Titeln der ersten Jahrhunderte unerhört; es ist dies das erste Beispiel, wo die Namen beider Apostel als cognomina auftreten. Die Thatsache, daß hier ein Annaeus Paulus seinem Sohne Annaeus Paulus Petrus einen Denkstein setzt, muß den Gedanken nahe legen, daß wir es mit Abkömmlingen der gens Annaea oder mit

Freigelassenen derselben zu thun haben, die zur Erinnerung an die Beziehungen des Philosophen Annaeus Seneca zu Paulus den Namen des Apostels angenommen. Daß man den Namen einer Person, zu welcher man in innigem Verhältnisse und besonders in dem der geistigen Kindschaft (wie Augustin zu Ambrosius) stand, häufig zu dem seinigen machte, ist bekannt [1]).

Die im vorigen Jahre gefundene Inschrift der fratelli Arvali stellte fest, daß das Consulat des Seneca und seines Collegen, Trebellius Maximus, ins Jahr 57 fällt [2]). Der Apostel, der schon zu Korinth vor dem Proconsul M. Annäus Gallio, dem Bruder des Philosophen Seneca gestanden (Apostelgesch. 18, 12) soll nun nach Einigen (so Patrizi, de evangel. I 66 f.) im Januar 56 nach Rom gekommen sein, wo er dem Präfecten der Leibwache übergeben wurde. Dieser war Afranius Burrus, der berühmte Freund Senecas. Die Einkerkerung des Apostels währte ungefähr zwei Jahre, so daß seine Aburtheilung, resp. Loslassung gegen Ende 57, also in die consularische Amtsthätigkeit Senecas fiele. Die Sache Pauli gehörte vor den Privatrath des Kaisers, und dieser bestand nach Dio (hist. LIII 21) aus den beiden Consulen und einigen Senatoren; Seneca war also Mitglied dieses Gerichtshofes und mußte nothwendig auf diese Weise mit Paulus bekannt werden, wenn dies nicht schon früher, wie wahrscheinlich, geschehen war.

Diese Ausführungen der römischen Zeitschrift beruhen zum Theil auf der Unterstellung, daß, wie bemerkt, Paulus schon im Jahr 56 nach Rom gebracht wurde, eine Zeit-

1) *De Rossi* Bulletino 1865. p. 15 sqq.
2) *Ib.* 1866. p. 60. *Borghesi* IV p. 393 sq.

bestimmung, mit der man in Deutschland durchschnittlich nicht einverstanden sein wird. Auch ist die Echtheit der Inschrift keineswegs über allen Zweifel erhaben und durch das Vorkommen von PETRVS als vierten Namens, sowie durch die Schreibart ANNEUS statt ANNAEUS höchst verdächtigt. Die Echtheit vorausgesetzt, würden Beziehungen der Seneca'schen Familie zu Paulus zuzugeben sein. Daß zwischen dem Apostel und dem Philosophen Briefe gewechselt wurden, würde dann auch offenbar wahrscheinlicher: gleichwol bedarf es kaum noch der Bemerkung, daß unser Urtheil über die uns erhaltene Correspondenz das nämliche bliebe.

Die Inschrift trägt an ihrer Stirne das D(is) M(anibus) der heidnischen Titel, was sich aber bekanntlich auf vielen christlichen Leichensteinen findet und nicht nothwendig gegen das christliche Bekenntniß des Beigesetzten zeugt, wenn immerhin andere Zeugnisse dafür sprechen. Christliche Namen pflegten nun, nach de Rossis Angabe, Heiden niemals anzunehmen, es sei denn, daß einer ihrer Vorfahren sie getragen. Ist also unser M. Annäus Paulus nicht Christ gewesen, so war es doch jedenfalls ein älteres Mitglied der gens Annaea. Visconti macht noch darauf aufmerksam, daß der Leichenstein des Annäus Paulus Petrus nicht zum Verschlusse eines loculus, sondern als Pflasterstein diente, woraus man allerdings folgern könnte, daß der christliche Todtenbestatter die Verwendung des mit dem heidnischen D. M. bezeichneten Grabsteines abwies.

Wie weit sich der Einfluß Pauli auf Seneca erstreckt hat, ließe sich damit freilich noch immer nicht bestimmen. Wenn auch Mitglieder der Annäischen Familie Christen gewesen sind, so ist der Schluß noch nicht berechtigt, als

habe Seneca selbst sich positiv christlichen Lehren erschlossen. In der Darstellung der letzten Augenblicke Senecas bei Tacitus (Annal. XV 60 ff.) berechtigt nichts zu der Annahme, Seneca und seine Gemahlin seien christenfreundlich oder von christlichen Ideen beseelt gewesen, die sie in jener Stunde jedenfalls an Tag gelegt hätten. Freilich ließe sich sagen, der Bericht des Tacitus sei in diesem Punkte, bei seiner feindseligen Stimmung gegen das Christenthum, nicht zuverlässig. Lägen andere Indicien vor, so könnte man auch bedenklich darüber werden, daß Pompeia Paulina den Tod ihres Gemahls theilen wollte, und er dies Anerbieten gerne annahm, und daß des weitern Tacitus die letzten Worte des sterbenden Philosophen nicht vollständig mittheilen will. (Et novissimo quoque momento suppeditante eloquentia advocatis scriptoribus pleraque tradidit, quae in vulgus edita eius verbis invertere supersedeo. Cap. 63.)

Dr. F. X. Kraus.

II.

Recensionen.

1.

Beiträge zur Topographie der westlichen Jordansau von Dr. **Hermann Zschokke**, Rektor des österreichischen Pilgerhauses in Jerusalem. Mit 4 Tafeln, 83 Seiten. Jerusalem, Buchdruckerei der PP. Franziskaner. 1866. Pr. 1 fl. 12 kr.

Die Beiträge des H. Dr. Zschokke unterscheiden sich vortheilhaft von den erbaulichen Pilgerbüchern so mancher Palästinafahrer, die gewöhnlich nichts Weiteres thun, als daß sie schon unzähligemal Beschriebenes nochmals unter den Reflex ihrer Devotion stellen und der Tradition über die heiligen Stätten ebenso begeisterte als wenig überzeugende Zustimmung ertheilen.

Wir erhalten hier die mit Genauigkeit, Sachkenntniß und unter Vergleichung des einschlägigen ältern Materials verfaßte Beschreibung einer vom Rektor des österr. Pilgerhauses Anfangs November 1865 unter dem Schutze einer Escorte von 8 Reitern und einigen Beduinen unternommenen Reise von Jerusalem nach Jericho, in die südliche Jordansau, welche nordwärts am Ostrande des westlichen Ge-

birgszuges des Ghor bis Kurn Sartabeh, dem weithin sichtbaren Bergkegel der Jordanniederung, und von da bis Sichem (Nablus) fortgesetzt wurde. Nach einer Seitentour von hier nach Tibne im Gebirg Efraims zum Grabe Josua's lenkte der Verf. wieder auf die gewöhnliche Straße nach Jerusalem ein, wohin er über Dschifna und Beitin (Beth El) zurückkehrte.

Der Verfasser erwähnt auf dem Wege von Jerusalem nach Jericho des auf den besten Karten nicht aufgeführten Wady Abu Dabaa (Hyänenthals), das von steilen Kreidebergen eingefaßt ist und sich östlich an Wady Sidr schließt, in welchem die Luc. 10, 30 in der Parabel vom barmherzigen Samariter erwähnte Herberge (Chan Hadrur) gezeigt wird. Er bemerkte ansehnliche Reste zweier Wasserleitungen, die offenbar aus Herodianischer Zeit stammen und von der Quelle des Keltbaches übers Gebirge nach Jericho hinabführten. Auch an der Ostseite des Gebirges bis gegen Phasael hinauf finden sich mehrere Wasserleitungen, durch welche in der Zeit der blühenden Cultur dieses Landestheils die höher gelegenen Gegenden zwischen den zum Jordan hinabführenden Wadys bewässert wurden. Den Quarantania (Kuruntul), auf welchem der Heiland die vierzigtägigen Fasten hielt, vermochte Verf. von der Südwestseite her ohne sonderliche Mühe zu ersteigen. Nach Osten hin ist er voll von Schluchten und Höhlen, früher Aufenthaltsorten von Mönchen und Einsiedlern, und fällt steil in das Jordanthal ab. Auf der neuesten Karte V. d. Velde's fehlt Tell Abul Alaïdsch, unmittelbar nördlich vom W. Kelt, da wo er in die Ebene heraustritt. Oestlich davon sah Zschokke den großen Moseteich (Birket Musa), welcher durch den von Westen her streichenden Aquäduct

gespeist wurde. Ebenso fehlt dort Ain Hadschla, ¼ St. nordöstlich von Kasr Hadschla, einem verfallnen Kloster, in welchem Hieronymus längere Zeit gelebt haben soll. Noch im 15. Jahrhundert war dasselbe nach Salignac von griechischen Mönchen bewohnt. Heutzutage ist in ihm noch eine Altarnische mit Wandgemälden griechischen Stils vorhanden. Die südliche Jordansau hatte in alter Zeit und zum Theil bis in's spätere Mittelalter eine größere Zahl von Klöstern. Nicht weit von der Ausmündung des Jordan, hart am rechten Ufer fand Verf. Tell er Rescheideh, das V. d. V. nicht verzeichnet hat. Die erste Furt des Jordan, eine Stunde oberhalb seiner Mündung ins todte Meer, ist nicht Maktau Helu, wie die Karten haben, sondern M. Ehanu zu schreiben, wie den Verfasser die Beduinen versicherten S. 19. Die 2. ist der sog. Badeplatz der Pilger, die 3., die V. d. V. nicht anführt, ist beim Ausgang des W. Audscheh nnd heißt M. el Goramjeh. Der Taufort Christi ist nicht die heutige Badestelle der Pilger, die gewöhnlich direkt von Jericho aus besucht wird, sondern befindet sich unmittelbar unterhalb des Kasr Jehud, der Ruinen des alten Johannesklosters, wie die einstimmige Tradition vom 4. Jahrhundert an berichtet. Hier gieng nach Allem auch Josua über den Jordan. Bestritten ist die Lage des bekannten Gilgal, in der Nähe von Jericho gegen Osten hin, wo Josua die 12 Denksteine errichtete, das Volk durch Beschneidung wieder in den Bund mit Gott aufnahm und das Paschafest feierte. Daß der Ort noch in späterer christlicher Zeit wohl bekannt war, zeigt nach den Angaben S. Willibalds um 725, des russischen Abtes Daniel 1113—1115, des Mönches Brocard 1283 noch der Ulmer Felix Fabri im Evagatorium terr. s., wo

er schreibt: locum Galgalam vidimus et procidentes humum sanctam deosculati sumus und Boger 1664, nach welchem damals noch ein kleines Dorf dieses Namens im südlichen Ghor vorhanden war. Seither schien der Name verschwunden und man glaubte Gilgal südlich vom W. Kelt in Moharfer wieder zu finden, im Widerspruch mit B. Josua, wo es immer östlich von Jericho angesetzt wird. Dem Verf. bemerkte (S. 27) der ihn begleitende Beduinenscheich Achsein, daß er einen kleinen Hügel kenne, der Dscheldschul heiße (تل جلجول). Derselbe liegt an der nördlichen Seite des W. Kelt und rings um ihn bemerkt man Spuren einer Mauer, oben zerstreute Steine; nicht weit davon im NO. ist eine zweite flache Erhöhung mit Mauerspuren und vielen weißen Mosaikwürfeln. Die Lage paßt gut zu der Angabe in B. Josua und wenn die Aussage des Beduinen Achsein weitere Bestätigung erhält, ist der altberühmte Lagerplatz, Gilgal Josua's wieder aufgefunden. Dagegen ist der Verf. im Irrthum, wenn er S. 30 f. Gilgal, von welchem Elia nach Bethel h i n a b g i e n g 2. Kön. 2, 2, wo eine Prophetenschule war, und später, Hos. 4, 14. 9, 15. Am. 4, 4 Götzendienst getrieben wurde, für das bei Jericho gelegene hält. Ohne Zweifel ist unter jenem das südwestlich von Silo auf einem Berge noch in Trümmern vorhandene Dschildschilia zu verstehen, das schon Deut. 11, 30 genannt wird und fast gleichweit von Jerusalem wie von Sichem entfernt war. Hier hatte auch Josua später seinen Lagerplatz Jos. 9, 10, und hierher und nicht in die entfernte Jordansaue führte Josua nach Aufrichtung des Gesetzes am Garizim und Ebal das Volk und machte den Ort zum Mittelpunkt der weiteren kriegerischen Operationen. Nur das ist zweifelhaft, ob auch Gilgal,

welches unter Samuel neben Bethel und Mizpa als ein Ort genannt ist, wo er das Volk rüstete und opferte und Saul's Königthum vom Volke erneuern ließ, 1 Sam. 7, 16. 10, 8. 11, 14 f., jenes in der Mitte des Landes oder das bei Jericho gelegene sei. Daher ist auch nicht ohne Weiteres anzunehmen, daß der alte Lagerplatz Josua's später zu einer Stadt ausgebaut worden sei. Auf Hieronymus Onom. Gilg.: ad orientalem plagam antiquae Jericho cis Jordanem est Galgal; et ostenditur usque hodie locus desertus in secundo Jericho milliario, ab illius regionis mortalibus miro cultu habitus, und im Epitaph. S. Paullae: intuita est Galgalae castra et acervum praeputiorum (*βουνὸς ἀκροβυστιῶν, τόπος ἐν Γαλγάλοις* Euseb.) et secundae circumcisionis mysterium et duodecim lapides, kann man sich für jene Annahme nicht berufen. Man hat (S. 40 ff.) ein dreifaches Jericho zu unterscheiden: das alte, kanaanische, welches Josua zerstörte, das am Ostrand des Gebirges, ganz nahe dem Ain Sultan (der Sultansquelle) gelegen haben muß, das neutestamentliche, südlich davon um den obern W. Kelt herum, unter Achab gebaut, durch Herodes vergrößert und verschönert, und zur Zeit der Zerstörung Jerusalems von den Römern gleichfalls zerstört, später aber wieder aufgebaut an der Stelle des heutigen Riha, welches armselige Dorf allein noch an den Namen der alten Palmenstadt erinnert.

In Kurn Sartabeh, wo die Aussicht vom Nordende des todten Meers bis gegen den See von Tiberias hinaufreicht, dessen Lage und Trümmerreste der Verf. auf zwei Tafeln veranschaulicht, ist wohl (S. 68 ff.) die alte Burg Alexandrium, von Alex. Jannäus erbaut und benannt, wiedergefunden. Herodes hatte hier seine Frau Mariamne

und bedeutende Schätze verwahrt. — Ueber das große Dorf Akrabe an der Straße von Jericho nach Nablus (Akrabatene 1 Makk. 5, 3) gelangte der Verf. jenseits des Wady und Dorfes Awerta, anderthalb Stunden von Nablus, an einen großen Hügel, der Berg des Eleazar (جبل اليعازر) heißt und auf dessen Westseite das von Juden und Türken hochverehrte Grab dieses Sohnes Aarons und Hoheprie- sters unter Josua gezeigt wird. Das ächte Grab soll sich tiefer im Berg in einer Höhle hinter den modernen Grabwänden befinden. Eleazar wurde Jos. 24, 23 in גִּבְעַת פִּינְחָס, einer Besitzung des Pinehas auf dem Gebirg Efraim begraben, und man faßte ersteres Wort gewöhnlich als n. propr., entweder als Geba Benjamins nordöstlich von Rama, oder als Dschibia, nördlich von Gofna auf dem Wege nach Nablus. Besser übersetzt man wohl: Hügel des P., seines Sohnes, der in der Folge Hügel des (dort bestatteten) Eleazar hieß. — Das selten besuchte Grabmal Josua's (S. 76 ff.) befindet sich auf der alten via Romana von Dschifna nach Jaffa, auf der Nordseite eines Berges, der mehrere Felsengräber enthält. Unter diesen hat das Grab Josua's nach Schönheit, Form und innerer Eintheilung kaum mehr seinesgleichen in Palästina. Es ist ein Familiengrab mit einem 25' langen unbedeckten Atrium, von welchem man in die Vorkammer tritt, deren Front durch 2 Säulen und 2 Pilaster gebildet wird, alles aus dem lebendigen Felsen gehauen. An den 3 Wänden der Vorhalle sind Lampennischen eingehauen. Durch die Grabesthür an der Rückwand des Atrium gelangt man in die erste Todtenkammer, die 12' lang und breit 14 Schiebgräber enthält. Ein 6' langer Gang führt durch die Rückwand südwärts in die zweite Kammer, welche bloß ein

Schiebgrab wieder an der Südmauer gegenüber dem Eingang enthält, in dem offenbar das Haupt der Familie beigesetzt war. Das Grab war ohne Zweifel für eines der Häupter des Volkes, einen ganz hervorragenden Mann hergerichtet.

Da nun Josua Jos. 24, 30 auf seinem Erbgut zu Timnat Serach auf dem Gebirg Efraim, nördlich am Berge Gaasch begraben wurde (regio thamnitica zur Zeit der Römer), und jener Berg, auf dessen Nordseite das Grabmal ist, sich beim heutigen Tebna = Timna (تبنا) befindet, so ist das Grab wohl für ächt zu halten und der Berg Gaasch im Gräberberg (جبل العام genannt) wieder gefunden. Das Grabmal ist aber erst später, um das Andenken Josua's zu ehren, erweitert und ausgeschmückt worden. Himpel.

2.

Biblischer Commentar über **die zwölf kleinen Propheten** von **C. Fr. Keil.** Des dritten Theils vom biblischen Commentar über das Alte Testament vierter Band. Leipzig, Dörffling und Franke 1866. 700 SS. Preis 3 Thlr. 10 Ngr.

Dem ersten Band des dritten Theils vom „biblischen Commentar über das Alte Testament," welcher die Bearbeitung Jesaja's durch Prof. Delitzsch enthält, folgte noch in demselben Jahr der vierte Band: die zwölf kleinen Propheten, von Keil, der von 1861—65 die Commentare über die mosaischen Bücher, Josua, Richter, Ruth, die Bücher Samuels und der Könige in 5 Bänden gefertigt hatte.

Bei der unerwartet raschen Förderung der umfassenden Arbeit kann Keil etwaigen Ansprüchen auf tiefer eindringende Untersuchungen und selbstständige sprachliche oder historische Forschungen nur in geringerem Maaße gerecht werden. Solche bietet auch das vorliegende Buch mit seinen 700 enggedruckten Seiten nicht, dagegen eine nüchterne, einfache Entwicklung des Sinnes und Gedankenzusammenhangs, Erklärung schwieriger Formen im Anschluß an die bekannten Grammatiker, eingehende Beschäftigung mit den biblisch-theologischen Momenten, die bei Erklärung prophetischer Schriften zur Sprache kommen sollen, und fleißige Benützung der Ergebnisse geschichtlicher, archäologischer und verwandter Forschungen, namentlich über babylonische, assyrische und ägyptische Geschichte zur Erläuterung schwieriger Stellen. Den Verf. hält ein starrer Glaube an die Infallibilität des masorethischen Textes von unbefangener Benützung der alten Uebersetzungen ab und es ist dieß wohl ein Hauptgrund, warum er verdienstvolle Arbeiten katholischer Autoren z. B. Schegg's Commentar zu den kl. Propheten, ohne alle Berücksichtigung gelassen hat. Indessen ist es dießmal nicht ausnahmslos der Fall: S. 389 ff. begegnen wir in der Erklärung Nahums einer rühmenden Erwähnung der Geschichte des Alterthums von Joh. Bumüller, 1. Band, Freiburg 1863.

Ueber die Zusammenstellung der zwölf Propheten in Bezug auf ihre Reihenfolge urtheilt der Verf. mit Del. Jesaia S. XXI, daß das chronologische Prinzip so weit maßgebend war, daß die Propheten der vorassyrischen Zeit und der assyrischen Periode (Hosea bis Nahum) als die ältern in die vordere Reihe gestellt wurden, darauf die der chaldäischen Zeit (Habakuk und Zefanja) folgen, und die

drei nachexilischen (Haggai, Sacharia und Maleachi) nach der Zeitfolge ihres Auftretens geordnet den Schluß der Sammlung bilden. Innerhalb der ersten dieser drei Gruppen ist die Zeitfolge nicht genau eingehalten, sondern von sachlichen Gesichtspunkten überwogen worden. Hieronymus (praef. in XII proph.) urtheilt nach subjectivem Ermessen oder nach rabbinischer Tradition, der er oft ohne Einsprache folgt, wenn er meint, daß unter den Zwölf diejenigen, von welchen die Zeit ihrer Thätigkeit in der Ueberschrift nicht angegeben ist, unter den Königen geweissagt haben, unter welchen die ihnen vorangestellten lebten. Der rabbinischen Grille hätte man allerdings auf katholischer Seite nicht unbesehen in gewohnter Weise einen „guten traditionellen Grund" unterschieben sollen, denn sie hat nicht mehr Werth, als die ebenfalls rabbinischen Angaben, daß wo der Vater eines Propheten genannt wird, dieser immer auch ein Prophet gewesen sei, und daß die Psalmen, die keinen Verf. nennen, von dem zunächst vorher genannten gedichtet worden seien. Joel und Obadja, nimmt der Verf. (nach Delitzsch a. a. O.) an, haben nicht erst unter Usija von Juda und Jerobeam II. von Israel, sondern früher gewirkt, und zwar Obadja vor Joel, da „unzweifelhaft" Joel 3, 5 den Ausspruch Obadja's v. 17 (auf dem Berg Zion wird Rettung sein) mit, einem ausdrücklichen Citat gleichkommenden, Worten (sowie der Herr gesagt hat) in seine Heilsverkündigung aufgenommen hat. Auch Hosea sollte bei genau chronologischer Anordnung seine Stelle nicht vor, sondern hinter Amos erhalten haben, denn obwohl beide nach den Ueberschriften ihrer Bücher unter Usija und Jerobeam II. aufgetreten sind, so hat doch Hosea bis in die Zeiten Hiskija's herab geweissagt, also jedenfalls noch längere Zeit

nach Amos, und seine Wirksamkeit auch später als dieser begonnen. Die Literatur der Weissagungsschriften beginnt nicht erst zu der Zeit, als Assyrien sich zu einer für Israel bedrohlich werdenden Weltmacht erhob, unter Jerobeam, des Joas Sohn, von Israel und Usija von Juda, sondern etwa ein Jahrhundert früher unter den Königen Joram von Juda und Israel, als im Zehnstämmereiche noch Elisa lebte (S. 6 ff.). Gegen diese Ausstellung ist nichts einzuwenden, wenn sie aus unbefangener Kritik der Quellen, insbesondere der Schrift Obadja's und Joels sich bestätigt. Was aber der Verf. S. 7 f. in erster Linie dafür geltend machen will, würde erst Werth erhalten, wenn aus innern, ihren Schriften selbst entnommenen Gründen erwiesen wäre, daß Obadja und Joel jener frühen Zeit angehören. Es soll nämlich in der Bedeutung, welche die Regierung des mit dem Hause Ahabs verschwägerten und in seinen Wegen wandelnden Joram von Juda für das israelitische Gottesreich hatte, der Grund liegen für die Wendung, die von jener Zeit an in der Entwicklung der Prophetie eingetreten, „daß der Herr nun seinem Volke Propheten erweckte, welche in der Gegenwart die Keime der Zukunft erschauten und die Ereignisse ihrer Zeit in diesem Lichte dem Volke durch Wort und Schrift an's Herz legten." Dieß gilt auch schon von dem früheren Prophetenthum von Moses an, und ist nicht das ausschließliche Charakteristikum der Propheten, welche Schriften hinterlassen haben. Bei einzelnen derselben, wie gerade bei Obadja, treten bestimmte, auf die Heilsgeschichte abzielende Weissagungen sogar auffallend zurück. Es ist nur bedingt wahr, daß der Unterschied zwischen den prophetae priores, deren Aussprüche und Thaten in den Geschichtsbüchern aufgezeichnet sind, und den pr.

posteriores, welche eigene Weissagungsschriften verfaßt haben, darin hauptsächlich bestehe, daß die frühern durch Wort und That das Recht des Herrn vor dem Volke und seinen bürgerlichen Obern vertraten und dadurch zunächst auf die Fortentwicklung des Gottesreiches in der Gegenwart einwirkten, die späteren hingegen die Zustände und Verhältnisse ihrer Zeit im Lichte des gesammten Heilsplanes auffassend durch Ankündigung sowohl der nähern und fernern Gerichte Gottes als des zukünftigen Heiles den Entwicklungsgang des Gottesreiches im Kampfe mit den Weltmächten weissagten, und durch diese Weissagungen die Offenbarung der Herrlichkeit des Herrn in seinem Reiche oder die Erscheinung des Heilandes zur Gründung eines Reiches der Gerechtigkeit und des Friedens anbahnten. Letztere Aufgabe erfüllten, nachdem ihr Keim Gen. 3 gelegt und derselbe Gen. 49 tiefer in den Boden des werdenden Offenbarungsvolkes eingesenkt war, schon Moses durch seine typische Opfergesetzgebung, und Deut. 18 durch den Hinweis auf den großen Propheten, sowie ein außerisraelitischer Seher Num. 22 ff., abgesehen von einzelnen zukunftsbezüglichen prophetischen Reden und Liedern der geschichtlichen Bücher; und der auf die unmittelbare Gegenwart und ihre Bedürfnisse gerichteten Thätigkeit eines Elia und Elisa entzog sich auch kein späterer Prophet, obgleich das Auftreten der Späteren jener wunderreichen und gewaltigen Aeußerungen entbehrte, die unter ganz ausnahmsweisen Verhältnissen einem Elia verliehen waren. — Daß übrigens Joel und Obadja die 2 Chron. 21, 15 f. berichteten Einfälle der mit den Philistern verbundenen, südlich von Juda gelegenen Araber und Idumäer in ihren prophetischen Reden vor Augen hatten, ist so ziemlich jetzt

die allgemeine Annahme; weniger dieß, ob sie schon unter oder bald nach Joram (889—883) geweissagt haben, und ob nicht auch Amos die nämliche Katastrophe, die unter Joram Jerusalem und Juda von den Heiden zugefügte Schmach zum Gegenstand seiner Drohreden zu Anfang seines Buches gemacht hat? Ist Joel von Obadja abhängig, was kaum zweifelhaft scheint, so ist dagegen die Abhängigkeit beider von Amos nicht so ganz wahrscheinlich, als es dem Verf. dünkt, und in diesem Fall würden Obadja und Joel, gemäß der Ueberschrift Am. 1, 1 erst in den Anfang des 8. Jahrhunderts gehören. So Schegg. Indessen ist in beiden eine so frische und leidenschaftlich bewegte Sprache, die Eindrücke der Juda widerfahrenen Unbilden sind noch so stark und unverwischt, daß die Propheten nicht wohl lange Zeit nach jenen Ereignissen, bald nach Beginn des 8. Jahrhunderts, geschrieben haben können. — Aus der Schrift Maleachi's, des jüngsten der Zwölf, ergibt sich (S. 665 f.), daß derselbe erst in der Zeit nach der ersten Anwesenheit Nehemia's in Jerusalem, nach dem 32. Jahre des Artaxerxes Longimanus geweissagt hat. Denn Maleachi und Nehemia rügen übereinstimmend die Mißbräuche des Heirathens heidnischer Weiber und der nachläßigen Entrichtung der Zehnten. Selbst viele Priester und Leviten hatten heidnische Weiber genommen. Dieß war aber schon durch Esra abgestellt worden, welcher das Volk dazu vermochte, daß ganz Israel binnen 3 Monaten sich von denselben schied (Esr. 9. 10). Auf diesen Fall kann nun die Rüge Maleachi's nicht gehen, da die von ihm nicht minder getadelte Darbringung schlechter Opferthiere und untreue Entrichtung der Zehnten für die Zeit Esra's nicht paßt, in welcher noch nicht Israel selbst für die Bedürfnisse des

Tempelcults und für den Unterhalt der Priester und Leviten zu sorgen hatte, sondern die Cultbedürfnisse, wie zur Zeit des Darius aus den königlichen Einkünften bestritten wurden. Esra's Wirksamkeit aber erstreckte sich bis zur ersten Ankunft Nehemia's und steuerte ohne Zweifel bis dahin dem Wiederumsichgreifen solcher Mißbräuche, die auch Nehemia alsbald nach seiner ersten Ankunft bekämpft haben würde, wenn er sie vorgefunden hätte. Somit wird der Rückfall in jene alten Sünden bald nach der Rückkehr Nehemia's an den königlichen Hof im 32. Jahr des Artaxerxes Neh. 13, 6 geschehen sein, und Maleachi entweder während der Abwesenheit Nehemia's oder gleichzeitig mit ihm, nachdem er wieder nach Jerusalem gekommen war, gegen jene Mißbräuche aufgetreten sein, deren Abstellung auch Nehemia's Thätigkeit galt. Wahrscheinlich ist letzteres, da Nehemia das von beiden bekämpfte Unwesen noch ganz ungebrochen fand. Der Prophet trat dann Nehemia unterstützend zur Seite, wie Jesaia Hiskija's reformatorisches Wirken, Jeremia das des Josija gefördert hatte.

Himpel.

3.

Vier Jahrhunderte aus der Geschichte der Juden. Von der Zerstörung des ersten Tempels bis zur makkabäischen Tempelweihe. In zwölf Vorlesungen von Dr. **Jastrow.** Heidelberg, Ernst Carlebach, 1865. 206 SS. Preis 1 fl. 24 kr.

In dem ersten Abschnitt dieses mit warmem Interesse für die alte Geschichte Israels aber in reformfreundlichem Sinn geschriebenen Buches wird die Frage beantwortet:

warum die Israeliten immer wieder so unwiderstehlich vom sinnlosen Götzendienst angezogen worden seien, daß sie während der ganzen, tausendjährigen ersten Epoche ihrer Geschichte fast niemals den reinen Jehovacultus ungetrübt zur Darstellung gebracht haben? Der erste Grund hiefür ist die menschliche Natur, die sich zum sinnlich Faßbaren mehr hinneigt, als zu dem rein Geistigen, das noch dazu nicht durch bildliche Darstellungen der Vorstellung näher gebracht werden darf. Dabei ist es aber ganz in der Ordnung, „daß die Religionen, welche das Geistige mit dem Sinnlichen verbinden und vermittelst sinnlicher Pracht zum Gemüth reden, auf die Volksmassen einen starken Einfluß üben." Ein zweiter Grund ist die abergläubische Furcht vor der Gewalt der Heidengötter, vor welcher noch Jeremia zu warnen hatte. Dazu kamen der Reiz sittlicher Verwilderung, die im Heidenthum nicht blos gestattet, sondern oft geradezu mit dem Cultus verbunden, ein Theil des religiösen Lebens war, und die Nachahmungssucht der Minderzahl gegenüber den weit zahlreichern, mächtigeren, durch Reichthum, Kunst- und Wissenschaftsbetrieb den Juden imponirenden heidnischen Völkern. Alle diese mehr äußerlichen Gründe erklären aber keineswegs vollständig die dämonische Uebermacht des Götzendienstes bei dem Volk, dessen geoffenbarter Gottesglaube verbunden mit der Gnadengegenwart seines Herrn, dem Tempelcult und Prophetenwort doch ein beständiges Gericht des Götterdienstes war. Der tiefere Grund, den der Verfasser übergangen hat, ist die verderbte Menschennatur, deren Entsündigung und Begnadigung durch die Heilsmittel des alten Bundes für die Masse des Volkes nur eine keim- und schattenhafte, keine wesenhafte war. — In der dritten Vorlesung redet der

Verf. über das Wesen der Prophetie, die er nicht auf Israel beschränkt wissen will. Seine Anschauung hierüber ist ganz ungenügend. Nach ihm hatte das Alterthum Propheten, weil die Phantasie über den Verstand herrschte und eine Seelenfähigkeit einseitig ausgebildet wurde, deren Entwicklung bei uns durch die verschiedenen störenden Einflüsse auf unser Seelenleben gehemmt wird. Daher gab es sehr viele Menschen, welche durch eine abgesonderte, zurückgezogne Lebensweise absichtlich das Ahnungsvermögen auf's Schärfste ausbildeten (S. 39 ff.). Wir meinen aber, daß nicht bloß prophetische natürliche Begabung, sittliche Reinheit und Macht der Beredsamkeit, Fähigkeit, das geistig Erschaute klar und eindringlich mitzutheilen, zum Wesen des Propheten in Israel gehörte, sondern vor Allem göttliche Berufung und Einsprache, göttliche Begeisterung. Hiebei stellen sich die Propheten selbst auf unsere Seite, die sich recht wohl von dem falschen, aus dem eignen unlautern Herzen redenden Prophetenthum unterscheiden, ihren Beruf als übernatürlichen, von oben ihnen gewordenen und sich als Organe Gottes kennen. Wahre Prophetie gibt es nach ihnen bloß in Israel und sie ist ein Geschenk Jehova's, d. h. des immerfort Seienden, sich offenbarenden Gottes. Das bloße Ahnungsvermögen kann vielleicht sogar, wie der Verf. aus Bunsen: Gott in der Geschichte anführt, den Todestag des vorletzten Königs von Württemberg einige Jahre vorher verkündet haben (der schwäbische Prophet wurde eingesperrt und erst am Tage entlassen, als seine Prophezeiung sich bewährt hatte, S. 40), aber es kann nicht Jahrtausende vor der Erfüllung den großartigsten Plan der Vorsehung, durch einen Erlöser die Welt mit Gott zu versöhnen, ohne Zuthun Gottes selbst erfaßt und

immer deutlicher entwickelt haben. Es reicht nicht einmal hin, die außerisraelitischen prophetischen Vorgänge vollständig zu erklären. Die vierte Vorlesung behandelt in entsprechender Weise das innere Leben der Juden in Babylonien. Was früher nur von den Bessern im Volke verstanden wurde, daß nämlich der Tempel nur einen religiösen Gedanken, die Idee der reinen Gottesverehrung vertrete, das wurde jetzt durch die Entfernung von Palästina und nach der Zerstörung des Tempels in stets weitern Kreisen immer klarer begriffen und so trug die Verbannung dazu bei, die Religion Israels zu vergeistigen, das Geistige in der Religion Israels in den Augen der Massen mehr hervortreten zu lassen. Folgt der Verf. in der 5. Vorlesung (Sittenverfall im persischen Reiche, Rückkehr der Juden, Sturz Babels) der landläufigen Ansicht über Jes. 40—66, so ist er doch in der 6., das Buch Esther behandelnden, so unbefangen, zuzugestehen, daß die in demselben berichtete Begebenheit nicht bloß nicht unwahrscheinlich ist, sondern auch, daß sie eine bedeutende geschichtliche Krisis im Innern des Perserreiches unter Achaschwerosch = Xerxes darstellt, die uns freilich nach den bisher bekannten Quellen von keinem außerjüdischen Geschichtserzähler der alten Zeit sonst mitgetheilt wird. Als die wahrscheinlichste Erklärung für die „absichtliche" Weglassung des Gottesnamens betrachtet (S. 101) der Verf. die, daß das Buch einer persischen Königschronik, auf die auch am Schluß des Werkes verwiesen wird, entlehnt ist und daß dort die von jüdischer, vielleicht von Mordechai's Hand, verzeichnete Begebenheit aller jüdisch-religiösen Färbung möglichst entkleidet erscheinen mußte. Allein in diesem Fall blieb es doch dem Juden, welcher die Schrift in ihrer jetzigen Gestalt veröffentlichte,

unbenommen, das Fehlende zu ergänzen und dem Buch das religiöse Gepräge aufzudrücken. Man hat hier die alte jüdische Tradition zu beachten. Nach derselben waren die im persischen Reiche zurückgebliebenen Juden vielfach heidnischem Wesen verfallen, und war darum der Mordbefehl Hamans eine Züchtigung Gottes, durch die sie aus ihrer Gleichgültigkeit gegen Glauben und Gesetz erweckt werden sollten. Vom Tempel zu Jerusalem entfernt schwand ihnen mehr und mehr die wahre Frömmigkeit, der Glaube an den lebendigen Gott, der Blick auf und selbst die Erinnerung an denselben. Sich selbst überlassen, ohne Priester und Propheten, wurde ihre Frömmigkeit zur todten Satzung, zeigte sich, wie es scheint, nur noch im Fasten. Sie verläugneten Gott unter den Heiden im Leben und schämten sich seines heil. Namens. Dieser Zustand des geistigen Todes der Juden im Exil wird im B. Esther ganz unverblümt geschildert: darum schweigt es vom Namen Gottes. — In der 7. Vorlesung (Zeitalter Esra's und Nehemia's) erhält die bekannte Stelle Maleach. 2, 10 (haben wir nicht alle e i n e n Vater? hat nicht e i n Gott uns geschaffen? warum sind wir treulos gegen einander, zu entweihen den Bund unserer Väter?) die fortschrittlich schillernde Auslegung, daß hier die Priester und Leviten die Neigung zu Mischehen mit heidnischen Weibern durch scheinbare Humanitätsgründe beschönigten, indem sie sich auf die Gleichheit aller Menschen vor Gott beriefen, da wir doch alle e i n e n Vater hätten, e i n Gott uns erschaffen. Allein v. 10 gibt nicht eine Einrede oder Entschuldigung der Priester, sondern anklagende Worte Maleachi's selbst, mit welchen er das Unrecht der Mischehen und der leichtsinnigen Scheidungen deutlich macht. Der eine Vater

ist Gott, nicht als Schöpfer aller Menschen, sondern im offenbarungsgeschichtlichen Sinne, wonach er Israel zu seinem erstgebornen Sohn gemacht, in ein Kindesverhältniß κατ' ἐξοχήν zu sich gestellt hat. Alle Israeliten sind Kinder Gottes und geistliche Geschwister, somit versündigen sie sich durch die gerügten Frevel auch gegen Gott, entweihen dessen Bund.

Die folgenden Abschnitte behandeln die große Versammlung, ihre Grundsätze und Einrichtungen, die Bet- und Lehrhäuser, die Gründung der samaritanischen Secte, Alexander d. Gr., Simeon den Gerechten, Antigonus von Socho, die griechische Bibelübersetzung, Onias, Verfolgungen in Aegypten, Judäa unter syrischer Oberherrschaft, die makkabäischen Kämpfe und Siege.

Himpel.

4.

Das Gottesurtheil der Abendmahlsprobe. Ein Beitrag zur Rechts- und Kirchen-Geschichte von Dr. **Benno Hilse**, K. Preuß. Gerichts-Assessor. Berlin 1867. Verlag von S. Calvary u. Comp. 51 S. in Okt. Preis 36 kr.

Nach bisher allgemeiner Ansicht, sowohl der Juristen als Theologen, gab es im Mittelalter unter den Ordalien auch die sog. Abendmahlsprobe, „auf der Vorstellung beruhend, daß der Verbrecher, der im Bewußtsein seiner Schuld dennoch das Abendmahl zu genießen wagt, a) sichtbarlich an seinem Körper oder b) durch einen plötzlichen Tod bestraft werde, wenigstens c) dadurch gewiß der Seligkeit verlustig gehe." S. 15. Dieser allherrschenden An-

sicht tritt nun Hr. Dr. Hilse mit der Behauptung entgegen, daß der Empfang des Abendmahls wohl mit andern Arten von Gottesurtheilen verbunden gewesen, ihnen vorangegangen sei (z. B. der Feuerprobe), aber niemals eine eigene oder besondere Ordalie gebildet habe.

Der erste Theil dieser These ist unbestreitbar aber nicht neu, der zweite dagegen eben so bedenklich als neu. Denn der Verf. argumentirt mit Sätzen und geht von Voraussetzungen aus, die durchaus nicht haltbar sind und auf Mangel an genauerer Kenntniß katholischen Glaubens und Lebens beruhen. Sein Grundirrthum, von ihm öfter wiederholt und scharf accentuirt, besteht in der Ansicht, daß vor dem Constanzer Concil der Empfang der Hostie allein niemals als Abendmahl angesehen worden, und das Abendmahl durchaus nie unter einer Gestalt blos gegeben worden sei. Dabei will er „Gottesproben der Hostie" zugestehen, aber nicht „Abendmahlsproben." Er wußte nicht, daß schon in den ersten Jahrhunderten der Kirche das hl. Abendmahl vielfach nur unter einer Gestalt ausgetheilt wurde. So wurde den Gefangenen meist nur das hl. Brod zugeschickt, auch den zu Schiffe Reisenden nur dieses ohne den hl. Kelch mitgegeben, während umgekehrt Kranke, die keine Speise genießen konnten, und ebenso kleine Kinder, das Abendmahl nur sub specie vini empfiengen. Denjenigen Gläubigen aber, die nicht zur Kirche kommen konnten, wurde das hl. Brod nach Hause mitgegeben, und sie bewahrten es daselbst in einer besondern Pixis auf, um davon täglich etwas ante omnem cibum zu genießen, wie uns Tertullian ums Jahr 200 bezeugt (ad uxorem lib. II. c. 5.). Sie administrirten sich das Abendmahl selbst, sub una specie,

und es ist durchaus irrig, wenn der Verf. voraussetzt, das Abendmahl habe nur sub utraque specie und unter priesterlicher Betheiligung genossen werden können (vgl. meine Beiträge zur Kirchengeschichte rc. rc. Bd. II. S. 58 f. und Conciliengeschichte, Bd. III. S. 36. 106. 711, auch Binterim, Denkwürdigkeiten, Bd. II. Theil II. S. 85 ff.). Hieraus folgt, daß, wenn es eine Gottesprobe durch die hl. **Hostie** gab, dieß nichts anderes, als eine Abendmahlsprobe war. Alle Bemühungen des Hrn. Verf., hier einen wesentlichen Unterschied herauszufinden, sind eitel und vergeblich, wahrhaft komisch aber ist es, wenn er S. 29 f. schreibt: „Wie ich wiederholt erinnere, die Hostie und deren Hinnahme macht noch nicht das Abendmahl ... Ebensogut könnte man sagen, daß der blindgeborne Ocatius, dem nach Augustin's Mittheilung (opus imperf. contra Julian. III, 162) seine Mutter in frommer Einfalt ein Stück geweihtes Abendmahlsbrot auf die geschlossenen Augen legte, ... durch den Genuß des hl. Abendmahls gerettet worden sei." Allerdings ist in dem Falle des Ocatius vom Genuß der hl. Eucharistie keine Rede, aber bei der Gottesprobe durch die Hostie wurde die Eucharistie dem Angeschuldigten nicht etwa um- oder angehängt oder aufgelegt, sondern er genoß sie, und damit das Abendmahl.

Wiederum zeigt sich dieser Abmangel an Verständniß katholischen Glaubens und Lebens in der Art und Weise, wie der Verf. den Canon 15 des Wormser Concils vom Jahr 868 erklärt. Er hat allerdings Recht, wenn er behauptet, daß die Leseart omnes (monachi) communicent in haec verba: »Corpus Domini sit mihi ad probationem hodie« nicht die ursprüngliche ist, sondern von dem

Canonensammler Burchard von Worms im 11. Jahrhundert herrührt. Sie ist in der That von dem Texte, wie ihn die Correctores Romani, Harzheim, Harduin und Mansi gegeben haben, verschieden; aber auch deren Text weist auf die Abendmahlsprobe hin. Ueberdieß bemerkt H. Hilse selbst, daß der Burchard'sche Text in das Corpus juris canonici übergegangen sei (c. 23 C. II. q. 5). Somit zeugt gerade dieses und zwar sein ältester Theil (das Decretum Gratiani) für die Existenz der vom Verf. geläugneten Abendmahlsprobe. Um diesem Argument zu entgehen, behauptet letzterer S. 47: wenn im fraglichen Texte von der Abendmahlsprobe die Rede sein wollte, so dürfte es nicht heißen: »corpus Domini sit mihi ad probationem,« sondern: »corpus *et sanguis*« etc., um so mehr, als auch noch jetzt den Priestern nicht gestattet sei, bei der Messe blos das hl. Brod nicht auch den Wein zu genießen. — Herr Hilse übersah zwei Punkte: daß nämlich erstens weitaus nicht alle Mönche, und von Mönchen ist ja im Canon die Rede, Priester waren, und zweitens, daß auch Priester, wenn sie nicht selbst Messe lesen, sondern in der Messe eines Andern das hl. Abendmahl empfangen, stets nur sub una specie (panis) communiciren. Wenn er sich bemühen will, auch nur einmal am Gründonnerstage eine katholische Kirche zu besuchen, an der mehrere Priester angestellt sind, so kann er sich durch Augenschein davon überzeugen. — Uebrigens macht es in der Sache selbst nicht den geringsten Unterschied, ob im Wormser Canon corpus *et* sanguinem oder corpus allein stand; immerhin ist darin von der Abendmahlsprobe die Rede. Allerdings kann, wie der Verf. hervorhebt, die Sprachweise des Wormser Canons und mancher ähnlicher

Quellen dahin verstanden werden, die Angeschuldigten hätten zur Bekräftigung ihrer Unschuld die hl. Hostie (das Abendmahl) genossen; aber sie thaten Solches unter der sichern und allbekannten Voraussetzung, daß der unwürdige Genuß zum ewigen Verderben gereiche. Und schon diese Voraussetzung begründet, wie der Verf. S. 15 selbst angibt, die Abendmahlsprobe (sie ist dort als der dritte Punkt, oben S. 642 von uns als Lit. c. angeführt). Es war nicht nöthig, daß man glaubte, der unwürdige Genuß werde alsbald und ungesäumt auch körperliche Strafe nach sich ziehen, vielmehr unterzog sich schon derjenige einer Ordalie, der seine Unschuld betheuerte, das Abendmahl darauf nahm und sich so, wenn schuldig, der ewigen Verdammniß aussetzte.

Weiterhin war unser Verfasser auch in Erklärung des Canon 21 der Synode zu Tribur v. J. 895 nicht glücklich. Es ist dort gesagt: edle Laien, die eines Verbrechens angeschuldigt werden, sollen sich durch einen Eid reinigen dürfen, einen Priester aber soll man nicht gleich wegen jeder Kleinigkeit schwören lassen, sondern solle ihn vice juramenti per sanctam consecrationem fragen. Der Verfasser gibt sich viele Mühe, den Worten per sanctam consecrationem einen erträglichen Sinn abzugewinnen, hat aber dabei doch die Scheibe völlig verfehlt. Wie man jetzt einen Angestellten „bei seinem Diensteid" zu einer Zeugenschaft aufzufordern pflegt, so wurden die Priester „bei ihrer Priesterwürde" oder „bei der hl. Weihe, die sie empfangen hatten" befragt und zu Angabe der Wahrheit aufgefordert. Das ist allerdings eine „feierliche Ermahnung," aber per sanctam consecrationem heißt nie und nimmer „unter einer feierlichen Er-

mahnung." Da würde sancta in „feierlich" und *consecratio* in „Ermahnung" verwandelt (S. 39).

Zu den Abendmahlsproben wird auch jener in allen Lehrbüchern der Geschichte figurirende Vorfall zwischen Gregor VII. und Heinrich IV. bei ihrer Wiederversöhnung zu Canossa im Januar 1077 gezählt. Herr Hilse spricht nur von dem ersten Theil dieses Vorgangs, daß nämlich der Papst bei der Reconciliationsmesse, als es zur Kommunion kam, die hl. Hostie ergriffen und einen Theil derselben unter der Erklärung genossen habe: „er nehme den Leib des Herrn zum Beweise seiner Unschuld, und Gott solle ihn mit plötzlichem Tode strafen, wenn er schuldbar sei." Von dem andern Theile dieses berühmten Auftritts, von der Abendmahlsprobe des Kaisers, dem der Papst die andere Hälfte der Hostie gereicht habe, schweigt unser Verfasser gänzlich, und untersucht auch nicht, ob denn die Erzählung Lambert's von Hersfeld, (von ihm allein wissen wir die ganze Geschichte) Wahrheit oder Dichtung enthalte. Hätte Hr. Hilse schärfer zusehen wollen, so hätte er sich in Betreff dieses Falles die Sache sehr leicht machen und die ganze Erzählung in das Reich der Fabeln und Mißverständnisse verweisen können (vergl. meine Conciliengeschichte Bd. V. S. 88 ff.); aber er nimmt sie für ächt und strengt sich nun vergeblich an, in dem vermeintlichen Faktum etwas anderes als eine Abendmahlsprobe zu entdecken. Papst Gregor, meint er S. 47, habe ja nicht die ganze Hostie, sondern nur einen Theil derselben, und überdieß nur die Hostie und nicht auch den Kelch genossen. Er greift also wieder zu seinem luftigen und durch und durch nichtigen Expediens der Unterscheidung zwischen „Gottesprobe der hl. Hostie" und „Abendmahlsprobe",

und übersieht dabei noch a), daß Gregor VII., der ja jene Reconciliationsmesse selbst celebrirte, nothwendig auch den hl. Wein und nicht bloß das hl. Brod genossen habe, und daß b) dem katholischen Dogma zu Folge ganz gleich ist, ob ich nur einen Theil der hl. Hostie, auch den kleinsten, oder die ganze genieße. Gregor VII. aber hat nach Lambert von Hersfeld deßhalb nur einen Theil der Hostie genossen, weil er den andern dem Kaiser dargereicht habe.

Unter andern Fällen, in denen nicht, wie man gewöhnlich annimmt, eine Abendmahlsprobe stattgehabt habe, führt Herr Hilse auch den des Mönches Gerfred von Flavigny im J. 894 (nicht 844) an (S. 44 und 48 f.). Gerfred, Mönch und Diakon, kam in Verdacht, den Bischof Adalgar von Autun vergiftet zu haben. Er wurde deßhalb vor eine Provinzialsynode zu Chalons berufen und genauer Untersuchung und Ausforschung unterstellt. Allein es trat kein Kläger auf und es ergab sich auch kein Beweis gegen ihn. Weil er aber doch einmal anrüchig geworden war, so wurde ihm die Auflage gemacht, auf der nächsten Synode sich durch die Abendmahlsprobe (corporis Christi et sanguinis *examine*) zu reinigen und wenn er temerarie das Heilige genieße, so werde er der Seligkeit verlustig und mit Judas verdammt werden. Er unterzog sich der Probe und durfte von nun an nicht mehr beschuldigt werden (Harduin, Collectio Concil. T. VI. P. I. p. 433 sq. Auf der von Hilse citirten p. 432 steht keine Silbe von dieser Sache). — Hier liegt nun offenbar eine Abendmahlsprobe vor, denn wie der Verf. S. 15 selbst sagt, wird bei dieser das hl. Abendmahl genommen unter der Voraussetzung und Anerkennung, daß der unwürdig Empfangende gewiß der ewigen Seligkeit verlustig gehe. Und gerade

dieß hat ja auch die Synode von Chalons ausdrücklich ausgesprochen. Herr Hilse meint zwar S. 49, der Mönch habe das hl. Mahl nicht zum Beweise seiner Unschuld, sondern als Vorbereitung bezüglich Bestärkung eines erforderten Reinigungseides eingenommen; allein die Worte der Quelle (das Synodalprotokoll von Chalons) sprechen zu deutlich gegen diese Auslegung. Wie schon bemerkt, verlangte die Synode ein *examen* corporis et sanguinis Christi, und etwas weiter unten wird gesagt, der Mönch habe Gott in testimonium et *judicium* anrufend das von ihm Verlangte gethan, d. h. zum Beweise seiner Unschuld das hl. Sakrament empfangen.

Daß bei der Wiederversöhnung des Königs Lothar II. mit dem Papste im J. 869 keine Abendmahlsprobe stattgehabt habe, darin hat der Verf. ganz Recht (vergl. meine Conciliengesch. Bd. IV. S. 299); aber wenn auch der eine und andere Fall, auf den man sich für die Existenz der fraglichen Ordalie berufen will, keineswegs zutreffend ist, so folgt doch nicht im Geringsten, daß diese Art von Gottesurtheil überhaupt gar nicht existirt habe.

Schon die Rücksicht auf Thomas von Aquin hätte den Verf. gegen seine Hypothese bedenklich machen sollen, denn daß dieser große mittelalterliche Gelehrte (im 13. Jahrhundert) der Abendmahlsprobe gedenke (Summa P. III. q. 80 art. 6), ist auch von Herrn Hilse anerkannt. Ein Anachronismus ist es endlich, wenn derselbe S. 25 von „Monstranzen" schon in so früher Zeit (11. Jahrh.) redet. Bekanntlich kamen diese Gefäße erst nach Einführung des Fronleichnamsfestes (im 13. Jahrhundert) in Uebung.

Hefele.

5.

Geschichte der altirischen Kirche und ihrer Verbindung mit Rom, Gallien und Alemannien (von 430—630), als Einleitung in die **Geschichte des Stiftes St. Gallen.** Nach handschriftlichen und gedruckten Quellenschriften von **Carl Johann Greith,** Bischof von St. Gallen. Freiburg im Breisgau. Herder'sche Verlagsbuchhandlung. 1867. X und 462 S. gr. 8. Pr. 2 fl. 54 kr.

Irland, in heidnischen Zeiten Insula Deorum genannt, ist in den christlichen Jahrhunderten eine Insula Sanctorum geworden, und hat in seinen ruhmreichen Klöstern nicht nur eine Anzahl großer merkwürdiger Heiliger hervorgetrieben, sondern auch vielen andern Gegenden das Licht des Evangeliums vermittelt. Süddeutschland insbesondere hat von Irland her seine großen Apostel Columban und Gallus erhalten, und es war darum ein sinniger Gedanke des hochwürdigsten Bischofs von St. Gallen, zur Consecrations- und Säcularfeier seiner Domkirche die vorliegende Schrift zu bearbeiten, als eine Ehren- und Dankes-Säule für die Verdienste Irlands um die Kirche überhaupt und um die Christianisirung unseres Vaterlands insbesondere. Und er war auch ganz der rechte Mann hiezu, vor allen Andern zu Abfassung eines solches Werkes geeignet und befähigt, von Jugend an mit dem Gegenstand vertraut, mit allen Quellen, gedruckten und ungedruckten, und mit aller einschlägigen Literatur, lateinischer, deutscher und englischer auf's Genaueste bekannt, zugleich von Begeisterung für die Sache und von Dank für die großen Männer, welche unseren Ahnen das Licht des Evangeliums angezündet haben, erfüllt, — selbst gewissermassen ein Nachfolger des hl. Gallus, an seinem Grabe stehend als Oberhirt der

vielen tausend Gläubigen, deren Urväter dieser irische Priester Christo gewonnen hat. Einige kleinere Schriften, z. B. „der heilige Gallus, der Apostel Alemanniens“, vom Jahr 1864, bildeten eine Art Prodromus zu dem vorliegenden größeren Werke, zahlreiche andere Schriften aber haben die umfassende Gelehrsamkeit und geistige Kraft des Herrn Bischofs ebenso dokumentirt, wie seine ausgezeichnete vielseitige und reiche praktische Thätigkeit allbekannt ist.

Das vorliegende Werk zerfällt in 6 Bücher, deren erstes die „geschichtliche Unterlage“ für die übrigen bildet und in drei Kapiteln vom römischen Reich und der Völkerwanderung, von der Kirche und den Irrlehren jener Zeit, endlich von der Schule von Lerin und ihren vorzüglichsten Schülern handelt. Es wird aber hier Lerin's besonders deßhalb erwähnt, weil auch Patrizius, der Apostel Irlands, mit Lerin zusammenhängt, und von ihm handelt in ziemlicher Ausführlichkeit das zweite Buch: „Der heilige Patrizius und sein Apostolat in Irland.“ Die von Patrik gegründete irische Kirche war noch in erster Blüthe, da schiffte i. J. 563 einer ihrer größten Männer, St. Columba, mit zwölf Genossen nach der westlichen Küste Schottlands hinüber, um in 34jähriger Thätigkeit als Abt von St. Jona und Missionär, der Apostel dieses Landes zu werden († 597). Ihm und seiner Wirksamkeit ist das dritte Buch gewidmet. Mit dem vierten tritt der Verf. unserem Vaterlande näher. Während Columba in Schottland wirkte, sieben Jahre vor seinem Tode, machte eine andere irische Taube, St. Columban aus dem Kloster Banchor ihren Flug nach den Vogesen; ebenfalls von 12 Genossen begleitet, wie das bei den irischen Missionären, im Anschluß an die biblische Geschichte, so Sitte war

S. 21 das Auftreten des alten Antitrinitariers Sabellius nach früher herkömmlicher Weise in die Mitte des dritten Jahrhunderts verlegt, während die neuerdings aufgefundenen Philosophumena Hippolyts (Anfangs dem Origenes zugeschrieben) die Wirksamkeit des Sabellius unverkennbar dem Anfang des dritten Jahrhunderts vindiciren. Sodann möchten wir nicht mit S. 68 behaupten, „daß die semipelagianische Tonart Cassians in Lerin keinen Anklang gefunden habe". Selbst das berühmte Commonitorium des Vincentius Lirinensis, wovon der Hr. Verf. sogar einen Auszug gibt, ist nicht leicht vom Verdachte des Semipelagianismus zu reinigen, und Faustus von Riez, dieß berühmte Haupt der Semipelagianer, war bekanntlich Abt von Lerin. Der streng semipelagianischen Vincentianae objectiones aber wollen wir gar nicht gedenken, da es nicht völlig erwiesen ist, daß sie von obigem Vincentius Lirinensis herrühren. Rücksichtlich derselben Angelegenheit scheint mir der Ausdruck, „Cassianus habe sich bei dem pelagianischen Kampf so eifrig und einseitig betheiligt" (S. 72), einer Verbesserung zu bedürfen, denn wenn auch Cassian durch seine Collatio XIII Veranlassung zum Semipelagianismus gab, so hat er doch nie eigentlich werkthätig in den fraglichen Kampf eingegriffen; er war kein wirklicher Combattant gewesen.

Daß das Cap Ortegal nicht zu Biscaya gehöre (S. 85), sondern zu Galizien, haben wir schon in unserer Besprechung der Brandes'schen Uebersetzung des Montalembertschen Werkes über das Mönchthum bemerkt und ebendaselbst auch unsere Ansicht über den angeblichen englischen König und rhätischen Apostel Lucius niedergelegt. Daß die bekannte Stelle bei Tertullian adv. Jud. c. 7: Britannorum inaccessa Ro-

manis loca, Christo vero subdita sich nicht auf England sondern auf Irland beziehe (S. 85), möchten wir bezweifeln, und rücksichtlich der auf S. 98 in Anspruch genommenen Stelle aus einem Briefe Leo's d. Gr. an Erzb. Athanasius von Thessalonich scheint es uns, daß sie auf das Verhältniß des Papstes zu seinen speziellen Vikaren (wie der Erzb. von Thess. ein solcher war), und nicht auf die Bischöfe überhaupt zu beziehen sei. Weiterhin wird man S. 152 nicht sagen können, Papst Gregor II. habe im Jahre 721 eine Synode gegen den bilderstürmenden Kaiser Leo den Isaurier abgehalten, denn der Bilderstreit hatte damals noch gar nicht begonnen; auch muß auf derselben Seite statt des vierten Lateranensischen Concils das dritte gelesen werden, denn bei diesem fand sich jener arme irische Bischof ein, dessen Einkommen nur in drei Kühen bestand (vgl. meine Conciliengesch. Bd. V. S. 638). Rücksichtlich der von unserem großen Apostel Bonifaz abgehaltenen Synode zu Liftinä (nicht Liftine oder Lestines) müssen wir bemerken, daß sie nicht schon dem Jahre 741 (S. 341) zuzuschreiben, sondern wohl 4 Jahre später anzusetzen ist (Conciliengesch. Bd. III. S. 467 u. 492); auch hat Winfrid nicht erst als Erzbischof, sondern schon bei seiner Bischofsweihe am 30. Novembr. 723 den Beinamen Bonifacius erhalten (S. 155). Zu einer weiteren chronologischen Bemerkung veranlaßt uns S. 343, indem die dort angeführten Synoden von Auxerre und Macon nicht in den Jahren 578 und 594, sondern beide im Jahre 585, die erstere etwas früher als die zweitgenannte, gefeiert worden sind (Conciliengesch. Bd. III. S. 36 u. 38).

Endlich sind uns auch in den Citaten einige Verstöße aufgefallen, die sich wohl durch die Entfernung des Hrn. Verf.

vom Druckort erklären lassen. So ist S. 339 in dem Citat aus Cyprian der Beisatz cult. zu streichen und in der zweiten Note bei Vita S. Martini der Name des Autors (Sulpicius Severus), sowie das zutreffende Kapitel beizufügen. Nicht minder wird das fünfte Citat auf S. 341 wesentlich zu berichtigen, einige andere Citate durch Angabe der Seitenzahlen u. dgl. zu vervollständigen sein. Noch bemerken wir, daß eine ganz ähnliche Legende, wie die S. 143 erzählte, schon bei Eusebius (hist. eccl. VI, 29) zu lesen ist. Auch bei der Wahl des Papstes Fabian nämlich soll sich eine Taube auf seinen Kopf gesetzt haben.

Hefele.

6.

Lehrbuch der katholischen Moraltheologie von Lic. **Theophil Simar,** Professor der katholischen Theologie an der Universität Bonn. Mit Approbation des hochwürdigsten Herrn Erzbischofs von Freiburg. Freiburg i. B. Herder'sche Verlagshandlung 1867. Preis 2 fl. 6 kr.

Wir haben ein Lehrbuch vor uns, welches in erster Linie nach dem speciellen Zwecke, dem es dienen soll, beurtheilt werden muß. Der Verfasser, der gelehrten Welt bereits durch eine Monographie über „die Theologie des h. Paulus" bekannt, hat seitdem den academischen Vortrag der Moraltheologie übernommen, und erkannte es als ein Bedürfniß, seinen Zuhörern einen ausführlichen Entwurf des moraltheologischen Systems als Leitfaden in die Hand zu geben, an welchen dann der mündliche Vortrag erläu-

ternd und erweiternd sich anschließen könnte. Ohne uns hier in eine Erörterung darüber einzulassen, ob dieß Bedürfniß ein mehr conventionelles oder ein natürliches sei, nehmen wir keinen Anstand, dem vorliegenden Compendium erhebliche Vorzüge vor andern ähnlichen Arbeiten zuzuerkennen; wir wollen sie im Folgenden namhaft machen.

Fürs erste finden wir eine weise Maßhaltung in Auswahl und Ausbeute des sehr ausgiebigen Stoffes; eine Maßhaltung, die um so höher anzuschlagen ist, je schwerer es in der Regel wird, in der Erörterung principieller Fragen, die auch in einem Compendium nicht übergangen werden können, auf Ausführung gewisser Lieblingsthemate zu verzichten und sich mit Selbstüberwindung auf die wesentlichen allgemeinen Gesichtspunkte zu beschränken. Unser Verfasser ist mit dem Princip der Geschäftstheilung hinlänglich vertraut, um die dogmatischen, kirchenrechtlichen und sonstigen in die Moral einschlägigen Fragen auf das gebührende Maß zurückzuführen. Dabei ist dennoch auf verhältnißmäßig geringem Raum eine Fülle von Stoff zusammengedrängt und Vollständigkeit erzielt; es sind nur wenige Punkte, die wir vermissen, und noch wenigere, die wir gerne missen würden. Die hier belobte Maßhaltung erstreckt sich namentlich auch auf solche Gegenstände, welche einer einläßlichern Behandlung in dem speciellen Unterricht für die Beichtpraxis unterzogen werden müssen. Ein Lehrbuch der Sittenlehre und eine Casuistik für Beichtväter sind zwei so verschiedene Dinge, daß sie nimmermehr in einem Compendium zusammengestellt werden sollen, nicht blos wegen der krankhaften Prüderie unserer Zeit, sondern auch im Interesse der Wissenschaft selbst und des weitern Leserkreises.

Ein zweiter Vorzug ist die einfache Klarheit und Uebersichtlichkeit im Bunde mit theologischer Wahrheit und Nüchternheit. Dieser Vorzug ist gewonnen durch ein berechtigtes Anlehnen an die ältere, scholastische Wissenschaft.

Endlich möchten wir als Vorzug hervorheben eine sehr reichhaltige Angabe der einschlägigen Literatur je bei den einzelnen Lehrpunkten. Doch gestatte man uns dazu eine Bemerkung. Es ist gewiß dankenswerth, wenn den jüngeren Theologen, für welche das Lehrbuch berechnet ist, bei den einzelnen Lehrpunkten die literarischen Hilfsmittel angezeigt werden, aus deren Vergleichung und Studium sie sich eine gründlichere Belehrung erholen können; aber so wie es im vorliegenden Buche geschehen ist, würde vorausgesetzt, daß dem Leser stets eine ansehnliche Bibliothek zu Handen wäre, um die gegebenen Winke zu verfolgen; da dieß aber erfahrungsgemäß nur selten, und selbst während des Aufenthalts an einer größern Lehranstalt nur mit vielen Einschränkungen der Fall ist, so würde die Literaturangabe für Manche fruchtbarer geworden sein, wenn die bedeutendern Leistungen als solche genauer charakterisirt, die brauchbaren empfohlen, die geringern als solche bezeichnet oder ignorirt, und bei besonders belehrenden Fragen ausgiebigere Belegstellen mitgetheilt worden wären. Dafür hätten manche praktische Bemerkungen aus den Anmerkungen, deren Schicksal doch vielfach ist, überschlagen zu werden, in den Text heraufgenommen werden dürfen. Das dadurch nöthig gewordene größere Volumen und der höhere Ankaufspreis hätten nicht abschrecken dürfen; denn ein Lehrbuch, das wegen der reichlichen Mittheilungen viele andere Bücher ersetzt, wird niemals zu theuer erkauft.

Jedoch von dieser mehr formalen zur sachlichen Be-

urtheilung! H. Simar theilt das Ganze in zwei Theile, einen allgemeinen und einen speciellen Theil; der erste enthält zwei Hauptabschnitte mit je drei Abtheilungen und behandelt der Reihe nach die Lehre vom sittlichen Gesetze, vom Gewissen, vom freien Willen als Princip der sittlichen Thätigkeit; vom sittlichen Charakter und Werthunterschied der menschlichen Handlungen, von den sittlich guten Handlungen und von den Tugenden im Allgemeinen, von der actuellen und habituellen Sünde. Der zweite oder specielle Theil behandelt, nach einer viel angewendeten Gliederung, zuerst das sittliche Leben des Christen in der Richtung auf Gott, dann in der Richtung auf sich selbst und auf den Nächsten. Diese Eintheilung des zweiten Theils hat etwas Einfaches und leicht Faßliches, und bietet Raum genug um alle einzelnen Lebensverhältnisse darin unterzubringen, weßhalb wir sie uns gerne gefallen lassen. Nur vermissen wir ein Eingehen auf einen Complex von socialen Pflichten, indem wohl die Pflichten des Einzelnen gegen den Nächsten als Einzelnen, aber nicht ebenso die Pflichtverhältnisse des Einzelnen in und zu der Societät, Pflichten des Berufs u. s. w. zur speciellen Besprechung gelangen.

Was uns aber besonders veranlaßt, eine Ausstellung zu machen und einen Wunsch auszusprechen, ist dieses. Die an und für sich durchaus praktische und namentlich für die Zwecke eines Compendiums werthvolle Eintheilung des Ganzen in einen allgemeinen und speciellen Theil ist vom Verfasser viel zu wenig präcis und wissenschaftlich motivirt worden; es ist in Folge dessen derselbe Fehler begangen worden, den man jedesmal begehen wird, wenn man den zweiten Theil der theologischen Summe des h. Thomas schlechthin als Vorlage einer Moral-

theologie nimmt. Die prima und secunda secundae enthalten zwar so ziemlich allen ethischen Stoff, aber sie bilden kein selbständiges Lehrbuch der Moraltheologie, wie wir es nach dem heutigen Organismus der theologischen und philosophischen Disciplinen wünschen müssen. Zum Beweise für unsre Behauptung, die wir hier nicht in extenso ausführen können, weisen wir darauf hin, daß der h. Thomas gerade die wesentlichen Elemente der spezifisch christlichen Ethik, die Lehre von der Erhebung des Menschen aus der durch die Sünde hereingebrachten Verkehrung der sittlichen Ordnung, die Lehre von der Erlösung, von der Incarnation, von dem Beispiele und der Nachfolge Christi u. s. w. erst auf den ethischen Theil seiner theologischen Summe folgen läßt; er bietet mehr eine philosophische, denn eine spezifisch christliche Ethik, und namentlich treten das sittliche Moment und das religiöse zu sehr auseinander.

St. Thomas hat also keineswegs alle ethischen Grundprincipien und alle Elemente der ethischen (natürlichen und übernatürlichen) Ordnung in seinem allgemeinen Theile zu Grund gelegt und behandelt, was auch gar nicht in seinem Plane lag; aber ebendarum liegt auch kein Grund vor, sich schlechthin an die von ihm gegebenen Linien zu halten. Das hat nun allerdings auch H. Simar nicht gethan, und was wir an ihm in dieser Beziehung ausstellen, ist nur die mangelhafte Grundlegung des ersten Theiles.

Wir wollen nur in kurzen Umrissen zeigen, wie wir uns die Sache vorstellen. Soll der allgemeine Theil der Moraltheologie die sittlichen Grundverhältnisse des Menschen zu Gott zur Darstellung bringen, so

muß, wie H. Simar auch thut, recurrirt werden auf den heiligen Willen Gottes, aus dem eine sittliche Ordnung entflossen ist, wie aus dem Schöpferwillen Gottes die allgemeine Weltordnung, *κόσμος*, entspringt. Darnach müssen die Grundzüge dieser sittlichen Ordnung auseinander gehalten und einzeln betrachtet werden; und das Erste in dieser Ordnung, so weit sie realisirt worden ist, ist der Mensch selbst; es wäre darum gewiß logisch richtiger gewesen, die göttliche Idee vom Menschen als des persönlich sittlichen Subjekts früher zu entwickeln, als die Lehre vom Gesetz. Denn was die Theologie über die göttliche Idee vom Menschen, über dessen Wesen, Ausstattung und Bestimmung lehrt, das ist es ja erst, woraus ich die lex aeterna, die sittliche Ordnung abstrahire. Da in der ursprünglichen Idee Gottes vom Menschen nicht blos die natürliche Ausstattung und Bestimmung des Menschen (Gottebenbildlichkeit), sondern auch die übernatürliche (Gottähnlichkeit) mit enthalten ist, so ergiebt sich hieraus das Verhältniß der natürlichen Ordnung zur übernatürlichen und des ewig in Gott ruhenden Sittengesetzes (lex aeterna) zur positiven Gesetzgebung. Einen noch tiefern Einblick in dieses Verhältniß jedoch gewährt die theologische Lehre von der Störung der ursprünglichen Ordnung durch die Sünde, und von den Veranstaltungen Gottes zur Wiederherstellung dieser Ordnung durch die auf einander folgenden Momente der positiven Offenbarung. Zu der Darstellung der sittlichen Grundverhältnisse des Menschen zu Gott gehört darum nothwendig die Lehre von der sittlichen Bedeutung des Sündenfalls, von der Gnadenordnung und von der Heiligung des

Menschen vermittelst der Sacramente in der Kirche. Auf solche Weise würde nach einem treffenden Gleichniß Wuttke's im allgemeinen Theile der Sittenlehre gleichsam die physische Karte vom Reiche Gottes gezeichnet, in welches dann die spezielle Sittenlehre die Wege und Wohnplätze einzeichnete. So würden die beiden Haupttheile in das richtige Verhältniß des allgemeinen und des concreten gestellt und mancher nachgeschleppte Formalismus und Scholasticismus zum Vortheil der anschaulichen Klarheit ausgemerzt worden sein.

Als solchen hergebrachten Scholasticismus bezeichnen wir z. B., daß die Lehre von den evangelischen Räthen in der Abhandlung über das Gesetz, und die Probabilitätsfrage noch immer in der Lehre vom Gewissen abgehandelt wird. In Beziehung auf den Begriff des Rathes ergiebt sich in der herkömmlichen Behandlungsweise die logische Schwierigkeit, daß die Erfüllung desselben doch gewiß im Willen Gottes liegt, der das absolute Gesetz ist, und daß er doch nicht Gesetz sein kann. In Beziehung auf die Frage des Probabilismus könnte uns schon der Ausdruck conscientia probabilis von der weitern Verfolgung dieses Gedankens abschrecken. Beide für die katholische Moral so überaus bedeutungsvolle Fragen müssen auf einen andern Boden gestellt und in der Lehre von der Pflichterfüllung im engsten Zusammenhang mit einander abgehandelt werden, wenn sie wahrhaft wissenschaftlich begründet werden sollen.

Mehrere Ausstellungen, die wir an den Detailausführungen zu machen hätten, indem wir als nicht ausreichend finden, was z. B. über Epikie, leges poenales, über das Wesen der Sünde und den Unterschied von Tod-

und läßlichen Sünden, über die Versuchungen durch den Satan, über Aergerniß u. s. w. gesagt ist, wollen wir nicht allzusehr premiren, da die Anlage eines Compendiums selbst schon eine gewisse Kürze und Abgerissenheit mit sich bringt und die diesbezüglichen Wünsche eines Recensenten gar leicht allzu subjektiv und unberechtigt erscheinen. Dagegen würde, wenn wir nicht unsern Standpunkt zum Verfasser schon im Anfang unseres Referats kund gegeben hätten, die Gerechtigkeit erfordern, daß wir jetzt auch diejenigen Partien des Buches namhaft machten, die unsern vollen Beifall haben. Indessen genüge statt dessen die Versicherung, daß wir trotz der besprochenen Ausstellungen das vorliegende Compendium als das brauchbarste unter allen uns sonst bekannten empfehlen können, und daß wir unsre kritischen Bemerkungen nur aus dem Grunde machten, um unser Interesse an dem Buche an den Tag zu legen. Wir zweifeln nicht, daß in kurzer Frist das Bedürfniß nach einer zweiten Bearbeitung desselben hervortreten wird; es wird dann, wie wir hoffen, nicht mehr in die Grenzen eines compendiösen Abrisses eingeengt bleiben, und es mögen dann unsere Winke für den Verf. nicht ohne Werth sein.

Linsenmann.

7.

Das Verhältniß des preußischen Staates zu der **katholischen Kirche** auf kirchenrechtlichem Gebiete nach den preußischen Gesetzen dargestellt von **Hermann Gerlach**, Doctor beider Rechte und Professor des Kirchenrechtes an der philosophisch-theologischen Lehranstalt zu Paderborn. Zweite umgearbeitete und vermehrte Auflage. **Erste Abtheilung.** Paderborn, 1867. Verlag von Ferdinand Schöningh. SS. VIII u. 160. Preis 1 fl. 12 kr.

Der fünfzehnte Artikel der preußischen Verfassungs-Urkunde vom 31. Januar 1850 lautet: „Die evangelische und römisch-katholische Kirche, sowie jede andere Religions-Gesellschaft, ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbstständig und bleibt im Besitz und Genuß der für ihre Kultus-, Unterrichts- und Wohlthätigkeitszwecke bestimmten Anstalten, Stiftungen und Fonds." Art. 109 fügt hinzu: „Die bestehenden Steuern und Abgaben werden forterhoben und Bestimmungen der bestehenden Gesetzbücher, einzelnen Gesetze und Verordnungen, welche der gegenwärtigen Verfassung nicht zuwiderlaufen, bleiben in Kraft, bis sie durch ein Gesetz abgeändert werden." Diese Worte, in ihrem einfachen und natürlichen Sinne aufgefaßt, lassen keinen Zweifel bestehen, daß sie gegenüber der Staatsgewalt die absolute Unabhängigkeit und Autonomie der Religionsgesellschaften aussprechen und das Princip der durchgängigen Freiheit der Kirchen an die Stelle des bisherigen Bevormundungssystems von dem Augenblicke an setzen wollten, in welchem die Verfassung als Grundgesetz der Monarchie in rechtliche Wirksamkeit getreten sein werde. Gleichwohl

sind in der neuesten Zeit gegen diese Auffassung theils im Schooße des k. Obertribunals, theils von Seiten der Wissenschaft Bedenken erhoben und Versuche gemacht worden, das ausgesprochene Princip der allseitigen Freiheit zu Ungunsten der Religionsgesellschaften, namentlich der katholischen Kirche zu beschränken. Es wird geltend gemacht, die Verfassung habe die Selbstständigkeit der Kirche bloß für die Zukunft verheißen, nicht sogleich gegeben und es seien erst Specialgesetze zu erlassen, welche jene Verheißung thatsächlich erfüllen und die bisher bestandenen, der kirchlichen Selbstständigkeit widersprechenden Gesetzesbestimmungen außer Wirksamkeit setzen, — solange Lezteres nicht geschehen, bleibe das alte Recht in Geltung; aber auch angenommen, die Verfassung trete alsbald in Wirksamkeit, so beziehe sich die den Kirchen gewährte Selbstständigkeit nur auf die innern und nicht zugleich auch auf die äußern Angelegenheiten, ganz besonders nicht auf die Vermögensverwaltung; durch das in Art. 15 der Verfassung ausgesprochene Princip der kirchlichen Autonomie habe der Staat allerdings auf das jus sacrorum, das bisher von ihm geübte Kirchenregiment verzichtet, aber das jus circa sacra, die Staatshoheit in Kirchensachen sei beibehalten worden, denn letztere gehöre zu den unveräußerlichen Rechten der Staatsgewalt und die folgenden Art. 16 u. 18 der Verfassung haben speciell bloß das Placet und die staatliche Betheiligung bei Besetzung kirchlicher Stellen aufgehoben, folglich seien die übrigen jura circa sacra in Kraft geblieben; die Verfassung sei zwar im Augenblicke ihrer Annahme und Publication zum Grundgesetze des Staates geworden, aber ein Gesetz, welches das im Art. 15 niedergelegte Princip ausführe, erscheine als absolut nothwendig, denn man könne es nicht der Dis-

kretion der jedesmaligen Verwaltung überlassen, aus dem Principe die einzelnen Consequenzen zu ziehen, hieraus müßte sich eine wechselnde, schwankende Praxis mit Nothwendigkeit ergeben, es könnten auf diese Weise wesentliche Rechte des Staates geopfert werden und die Gerichte sich veranlaßt sehen, jener Praxis, da sie auf keinem Gesetze beruhe, die Anerkennung zu versagen u. s. w.

Die nähere Untersuchung dieser und ähnlicher Einwendungen, welche darauf abzielen, den Bestimmungen der preußischen Verfassungsurkunde betreffend die Freiheit der Religionsgesellschaften entweder die gesetzliche Gültigkeit schlechtweg abzusprechen oder die im Staatsgrundgesetze enthaltenen Einräumungen nachträglich auf ein möglichst geringes Maaß herabzudrücken, ist der Zweck der vorliegenden Schrift, welche mit Sachkenntniß, Gründlichkeit und Scharfsinn ihre zeitgemäße Aufgabe löst und die völlige Unhaltbarkeit der gegnerischen Ansichten bis zur Evidenz nachweist. Der Verfasser nimmt seine Argumente 1) aus dem einfachen Wortlaute der Artikel 15 und 109 der Verfassungsurkunde S. 12—18. 2) aus den Vorgängen, in deren Folge die betreffenden Artikel in die Verfassung aufgenommen wurden (der Verfassungs-Entwurf der preußischen Regierung v. 22. Mai 1848 und der preußischen Nationalversammlung v. 28. Juli 1848, die Verhandlungen und Beschlüsse der deutschen Nationalversammlung zu Frankfurt, die Centralabtheilung der preußischen Nationalversammlung und die octroyirte Verfassungsurkunde v. 5. Decmbr. 1848) S. 18—60. 3) aus den Erläuterungen, Ausführungsrescripten und Erklärungen der preußischen Staatsregierung in der Zeit vom Decemb. 1848 bis Januar 1850 S. 61—79. 4) aus den Berathungen

der zur Revision der Verfassung v. 5. Decbr. 1848 berufenen preußischen Kammern im October, November und December 1849 S. 79—123. 5) aus der Art und Weise, in welcher die Staatsregierung den Art. 15 der revidirten Verfassungsurkunde vom 31. Januar 1850 alsbald ausführte S. 123—131.

Aus den hieran sich knüpfenden Erörterungen zieht Hr. Dr. Gerlach mit Recht den Schluß, daß die preußische Verfassungsurkunde gegenüber der bisherigen Staatsbevormundung das Princip der unbedingten kirchlichen Selbstregierung aufgestellt habe, daß sich die gewährte Selbstständigkeit gleichmäßig auf die innern und äußern, insbesondere auch auf die Vermögensangelegenheiten der Kirche beziehe, daß die im Art. 15 enthaltenen Einräumungen für die ganze Monarchie, also auch für die Rheinprovinz Geltung haben und daß die dem aufgestellten Principe der durchgängigen kirchlichen Autonomie zuwiderlaufenden frühern Gesetzesbestimmungen von der Verfassung selbst und ohne Weiteres außer Kraft gesetzt seien.

Selbstverständlich bieten Gerlachs Ausführungen nur für Preußen directes und unmittelbares Interesse, aber die Form und Methode, in welcher er sein Ziel zu erreichen bestrebt war, der edle Ton und ächt staatsmännische Geist, der aus fast allen Reden, welche damals in der deutschen Nationalversammlung und den preußischen Kammern bei den Debatten über das Verhältniß von Kirche und Staat gehalten wurden, hervorleuchtet, sowie die energische und wohlwollende Durchführung der betreffenden Artikel seitens der preußischen Regierung schienen uns werth zu sein, auch in weitern Kreisen bekannt zu werden und eine kurze Anzeige der Schrift zu rechtfertigen. Außerdem „zeigt dieselbe, wie

eine früher verkannte Idee, die Idee der Selbstständigkeit der Religionsgesellschaften gegenüber der Staatsgewalt, auf einmal die Geister ergriff, ins öffentliche Leben eindrang, ein Jahrhunderte hindurch gepflegtes System vom Verhältniß zwischen Staat und Kirche verdrängte und im schneidenden Gegensatze zu den Staatsrechtslehrern der alten Schule ein neues System schuf, welches wegen seiner innern Wahrheit Lebenskraft genug hat, Jahrhunderte zu überdauern", während „die meisten kleinern deutschen Staaten hinsichtlich ihres Verhältnisses zur katholischen Kirche auf kirchenrechtlichem Gebiete hinter den beiden größten deutschen Staaten zurückgeblieben sind" (S. VI f.).

Kober.

8.

Beiträge zur Geschichte der Quellen des Kirchenrechts und des Römischen Rechts im Mittelalter von Dr. **Hermann Hüffer,** Prof. der Rechte in Bonn. Münster, Druck und Verlag der Aschendorff'schen Buchhandlung. 1862. 148 SS. in 8. Preis 1 fl. 30 kr.

Weniger, als einige andere Schriften des gelehrten Verfassers („die Verpflichtung der Civilgemeinden zum Bau und zur Ausbesserung der Pfarrhäuser", „das Rheinpreussische Gesetz vom 14. März 1845", namentlich aber die „Beiträge zum französischen und rheinpreußischen Kirchenrecht") haben die vorliegenden „Beiträge" zur Zeit ihres Erscheinens die öffentliche Beachtung und Berücksichtigung gefunden, welche sie billig beanspruchen durften. Wenn auch der Gegenstand der in dem Bändchen enthaltenen

Abhandlungen nicht in das praktische Kirchenrecht eingreift und vermöge der Natur der Sache sich hauptsächlich nur der Aufmerksamkeit der Fachgelehrten empfiehlt, so lassen die allenthalben in der Schrift bekundete Klarheit und Schärfe der wissenschaftlichen Methode, sowie die für die Kenntniß der ältern canonistischen Litterärgeschichte nicht unbedeutenden Resultate desselben es doch bedauern, daß eine so schöne Arbeit bisher in dieser wie in den meisten andern theologischen Zeitschriften noch nicht besprochen worden ist. Es möchte diesem gewiß unabsichtlichen Vergessen durch die nachfolgende kurze Anzeige abgeholfen werden.

Eine Pariser Handschrift des 12. oder 13. Jahrhunderts bewahrt einen bisher ungedruckten 'liber sententiarum', d. h. also eine dogmatisch-canonistische Compilation ähnlich dem Werke des Petrus Lombardus. Der Verfasser ist nicht genannt und am Schlusse der Hschr. einfach mit magister A. angedeutet. Hr. Prof. Hüffer weist nun nach, daß diese Compilation von Gratian in einer ganz besondern Weise benutzt worden. War das Werk, wie es sich ferner herausstellt, an sich gerade nicht bedeutend, so muß in der Persönlichkeit des Verfassers und in seinem Verhältniß zu Gratian der Grund einer so sorgfältigen Beachtung gelegen haben. Das Werk zeigt des weitern eine unverkennbare Aehnlichkeit mit einer Schrift, welche unzweifelhaft von Algerus von Lüttich herrührt; die benutzten Materialien sind da, wo der nämliche Gegenstand behandelt wird, fast dieselben; manche dieser Stellen sind ganz in der dem Algerus eigenthümlichen Weise aus Augustinischen Schriften excerpirt, mehrere finden sich nur im liber sententiarum und in jenem Werke des Algerus. In Erwägung dieser Umstände und der damit so merkwürdig über-

einstimmenden Schlußnote des Codex Parisinus ('Explicit liber sententiarum Magistri A') glaubt Hr. Hüffer mit großer Wahrscheinlichkeit Alger als den Verfasser des fraglichen Sentenzenbuchs ansehen zu dürfen. Trotz der S. 57 f. berührten Schwierigkeiten, welche sich anscheinend dieser Annahme entgegenstellen, müssen wir dem Hrn. Verf. hierin vollständig beipflichten.

Ein Anhang zu dem ersten Aufsatze (S. 61 ff.) giebt eine Uebersicht über die von Gratian aus Alger entlehnten Stellen.

Schon Savigny hat in seiner Geschichte des römischen Rechts im MA. auf die große Bedeutung der kirchlichen Rechtssammlungen, in denen so zahlreiche Stücke aus römischen Rechtsbüchern uns bewahrt sind, aufmerksam gemacht, und noch in neuester Zeit hat Mommsen gerade an die Kanonisten die Aufforderung gestellt, „theils mit möglichster Genauigkeit zu ermitteln, wann und wo zuerst in die kirchenrechtlichen Compilationen Digestenauszüge gekommen seien, theils den Text derselben vollständig und genau mitzutheilen." Seit dem letzten Jahrzehnt ist denn auch manches Bedeutsame in dieser Richtung geschehen. Die Entwickelungsstufen, in welchen die Verbindung des römischen Rechts mit dem canonischen und der kirchliche Gebrauch des erstern vor sich gieng, läßt sich jetzt, nach Maaßen's Entdeckung der Lex Romana canonice compta (Wien 1860), genau verfolgen. Das römische Recht erscheint zuerst in eine eigene Sammlung geordnet, so weit nämlich seine Bestimmungen auf das kirchliche Leben Anwendung finden (lex Romana canonice compta); alsdann wird es in die systematischen Sammlungen des jus canonicum aufgenommen, aber zuerst noch in besondern Abschnitten

und Capitelreihen (Collectio canonum Anselmo dedicata). Darauf wird es mit den rein canonischen Gesetzen vermischt, indem nun nicht mehr die origo, sondern der Inhalt der Bestimmung in Anschlag kommt, bis endlich die kirchliche Gesetzgebung römische Rechtsbestimmungen vollständig mit canonischen assimilirt, nach Bedürfniß verändert, u. s. f. Von jetzt an sind solche römische Bestimmungen auch der Quelle nach canonisches Recht geworden (die Decretalen seit der Mitte des 12. Jahrhunderts). Ein Rechtsbuch, das zwar viel genannt wird, aber nun zum erstenmal durch Hüffer einer genauern Untersuchung unterzogen wurde, ist der Polycarpus des Cardinals Gregorius, den schon die römischen Correctoren in ihren Rejectionen häufig als eine Quelle von Verbesserungen des Gratian anführen. Ueber den Verf. des Buches sind nur dürftige Nachrichten erhalten. Die Pariser Hdschr. nennt ihn Gg. cardinalis presbyter tituli s. Grisogoni ad Didacum ecclesiae S. iacobi episcopum. Die Abfassung der Schrift fällt wahrscheinlich vor 1128. In der Vorrede des cod. Vaticanus 1354 lautet die Zuschrift: D. D. S. Jacobi ecclesiae pontificali digne decorato. Die ecclesia s. Jacobi ist die Kirche des h. Jacob zu Compostella. In dem durch den Anfangsbuchstaben D. bezeichneten Kirchenfürsten vermutheten schon Doujat und die Ballerini den Bischof Didacus II. (Diego Gelmirez), der seit 1101 seine Kirche mit großer Auszeichnung regierte und ihr 1120 die erzbischöfl. Würde verschaffte. Diese Vermuthung würde durch den cod. Reg. Vat. 1026 und die Pariser Hdschr. zur Gewißheit; denn beide geben den vollständigen Namen Didacus. An Didacus I. kann nach der Zeitfolge nicht gedacht werden. Die Sammlung, welche den Titel Poly-

carpus trägt, tritt also in Beziehung zu einem der ausgezeichnetsten Bischöfe Spaniens, dessen Ruhm der ganze 20. Band der España sagrada (Florez, Hist. Compostellana) verkündet, ein Werk, das die Geschichte seiner Regierung ausführlich erzählt und für die Beziehungen Roms zu Spanien wie für die Kenntniß römischer Zustände überaus wichtig ist. Hr. Hüffer weist nun in dem Polycarpus eine große Zahl römischer Rechtsbestimmungen nach; er zeigt auch, wie 1) die durchaus eigenthümliche von den frühern Sammlungen unabhängige Benutzung der römischen Rechtsquellen, insbesondere der Digesten und verschiedener Bücher des Justinianischen Codex eine entschiedene Einwirkung der aufblühenden römischen Rechtsschulen zu erkennen gibt; wie also der Polycarpus insoferne einen bestimmten Wendepunkt der litterarischen Entwicklung bezeichnet, als er zuerst von dieser Einwirkung auf die canonistischen Sammlungen in Italien Zeugniß giebt; wie 2) diese unabhängige Benutzung der römischen Rechtsquellen auch bewirkte, daß zahlreiche Fragmente aus denselben sich nur im Polycarpus finden, und dadurch für die Textes-kritik einen höhern Werth erhalten, um so mehr, als 3) Gratian eine nicht geringe Zahl gerade dieser Stellen dem Decret einverleibt hat (S. 86 f.).

„Eine ungedruckte Decretale Alexanders II.“ bildet den Inhalt des dritten Aufsatzes. Bekanntlich hat dieser Papst durch eine berühmte Decretale (ad sedem apostolicam etc.) die Controverse betreffs der canonischen Computation, hervorgerufen durch das Bestreben die germanische Berechnung nach Generationen durch die römische nach Graden zu ersetzen und dadurch den Umfang des Ehehindernisses um die Hälfte zu vermindern, entschieden.

Diese Decretale hat Anselm in seine Sammlung aufgenommen, von da kam sie in den Polycarpus und in das Gratianische Decret, wo sie das umfangreichste Capitel des ganzen Werkes bildet. Unbekannt, wenigstens seinem ganzen tenor nach, blieb indessen eine andere Decretale, welche derselbe Papst in der gleichen Angelegenheit an die Neapolitanische Kirche gerichtet hat und von der sich nur zwei Bruchstücke in der Pannormie VII, 55, und in Ivo's Decret IX, 6 finden. Dieses Decret wird S. 119 vollständig mitgetheilt, und zwar aus der großen Interpolation im 8. Buche des Polycarpus.

Im 2. Bande der Dove'schen Zeitschrift für Kirchenrecht (H. II. S. 219) hatte Prof. Hinschius in Berlin eine Urkunde Eugens III. veröffentlicht, welche Jaffé in einer Wiener Handschrift entdeckt hatte. Hinschius glaubte in ihr das erste Beispiel einer Benutzung des Gratianischen Decrets an der römischen Curie zu erkennen und legte diesem Umstande eine entschiedene Bedeutung bei, um die noch immer zweifelhafte Entstehungszeit der Gratianischen Sammlung festzustellen. Den Beweis suchte Hr. Hinschius zunächst durch den Nachweis zu erbringen, daß die Citate der Decretale mit Veränderung und Verwechslung des Sinnes und der Inscriptionen, mit Umstellung und Verkürzung der Worte und Sätze dem Gratianischen Decrete entlehnt seien, sodann, daß die Abkürzung ma. G. zwischen den Sätzen der Urkunde: 'quia constat, eos duos fuisse in carne. ma. G. sicut nulli Christiano licet de sua consanguineitate .... uxorem accipere' u. s. w. nichts anderes als magister Gratianus bedeute. Hr. Hüffer weist aber schlagend nach, daß jene Citate keine verdrehten und willkürlich mißbrauchten Stellen des Gratianum, son-

dern vorgratianischen Quellen und Sammlungen entnommen sind, in denen eben diese Citate genau und beinahe wörtlich wie in der Urkunde sich finden. Der Name Innocenz, den die Urkunde citirt, ist auch richtig, nicht durch Schreibfehler aus Julius entstanden, wie Hr. Hinschius meinte, noch weniger ist der Magister Gratianus von einem gleichzeitigen Papste den 'sanctis viris praedecessoribus nostris' beigezählt worden; denn die Abbreviatur ma. G. ist einfach zu lesen una. igitur u. s. f., worauf allein schon der Wortlaut der berühmten biblischen Stelle führen mußte. Das war ein Schnitzer, wie er dem Herausgeber des Pseudoisidor nicht begegnen durfte. Eugen III. muß also auch auf den ihm so freundlich angedichteten Ruhm verzichten, fremde Worte mit besonderer Geschicklichkeit in sein Citat interpolirt und es dadurch für seine Zwecke brauchbar gemacht zu haben. Kurz, die Decretale hat mit dem Decretum Gratiani gar nichts zu thun, und kann daher auch nicht dazu benutzt werden, die Abfassungszeit des Decrets auf das Jahr 1141 zurückzuschieben. Dagegen weist Hr. Hüffer nach, daß jene Decretale doch in mehr als einer Hinsicht merkwürdig ist, und daß möglicherweise gerade Gratian sie benutzt habe. Mit Sicherheit ergiebt sich aus der Urkunde, daß zu den Zeiten Eugens III. in einer päpstlichen Decretale nicht das Gratianum, sondern die vermittelnden Sammlungen benutzt wurden. „Man darf dann weiter schließen: Hätte man zu der damaligen Zeit das Decret an der Curie gekannt, so würde man es sehr wahrscheinlich nicht unbenutzt gelassen, sondern ihm bessere Beweise entnommen haben, als sich in der Urkunde finden. Und da nun das Decret, wenn es 1141 herausgegeben wurde, bei seiner schnellen Verbreitung schon in

den ersten Jahren Eugens in Rom bekannt sein mußte, so enthält die Urkunde immer ein Moment, welches nicht günstig für den genannten Zeitpunkt, sondern eher für die Jahre 1150 oder 1151 spricht" (S. 148).

Wir schließen mit dem Wunsche, es möge die interessante, auch angemessen ausgestattete Schrift Manchem eine Einladung und ein Antrieb zu ähnlichen Untersuchungen sein, die, wie weit sie auch von dem lauten Markte des Lebens abliegen, von der gelehrten Welt gebührend geschätzt werden und mögen sie auch von der Menge weniger beachtet werden, dafür einen bleibenden Werth bewahren.

Pfalzel. Dr. Fr. X. Kraus.

9.

Les évangiles et la critique au XIX siècle par M. l'abbé **Guillaume Meignan,** Vicaire-général de Paris, professeur à la Sorbonne. Paris, libraire V. Palmé, éditeur, rue Saint-Sulpice, 22. 1864.

Umstände verschiedener Art haben bisher den Unterzeichneten verhindert, über die eben angeführte Schrift den Lesern der Quartalschrift Bericht zu erstatten. Er bedauert dieß um so mehr, als es sich um ein Werk handelt, welches wohl verdient in weitesten Kreisen bekannt und gebraucht zu werden. Der Verfasser liefert den Beweis, daß die exegetischen Studien in Frankreich keineswegs so darniederliegen, wie man in Deutschland vielfach glaubt, wo man nur zu gern die Leistungen unserer überrheinischen Nachbarn im Gebiete der religiösen Literatur nach jenen Producten halbhysterischer Devotion beurtheilt, mit welchen

wir durch unsere Uebersetzungsfabriken überschwemmt werden. Es ist wirklich Männerarbeit, die wir in dieser Schrift vor uns haben, das Resultat ernsten Denkens und fleißigen Forschens. Gewidmet ist das Buch der Vertheidigung der Evangelien, welche der Verfasser, wie man aus jeder Zeile herausfühlt, als wirkliche Herzenssache unternommen und mit ausgeprägter Wahrheitsliebe, ohne zu falschen Künsten seine Zuflucht zu nehmen, durchgeführt hat. In dieser Beziehung ist ihm aus der neuern französischen Literatur nur die Schrift Wallon's »De la croyance due à l'évangile«, die 1866 in zweiter sehr verbesserter Auflage erschienen ist, an die Seite zu stellen. Auch dieses Werk verdient in hohem Grade Anerkennung, namentlich wegen der soliden antiquarischen Gelehrsamkeit, die in der Behandlung einzelner schwieriger Punkte zu Tage tritt und die sich in Deutschland die in diesem Gebiet keineswegs sehr heimische rationalistische Schule wohl zum Vorbild nehmen dürfte. Dessenungeachtet glauben wir dem Werke Meignans den Vorzug zuerkennen zu müssen. Es ist jedenfalls in größerem Style angelegt, origineller in der Ausführung und entspricht den modernen Bedürfnissen besser, während Wallon sich in einer fast ängstlich conservativen Richtung bewegt, über Lardner, dem bekanntlich seiner Zeit in Deutschland Tholuck gefolgt ist, kaum hinauskommt, und sich zum Theil in Minutien verliert, deren Behandlung einen übeln Eindruck hinterläßt, weil man es bei der Mangelhaftigkeit der Quellen doch zu einem sichern Resultat nicht bringen kann, und dadurch den Anschein erweckt, als ob man dem Gegner, der natürlich auch nichts sicheres weiß, nicht gewachsen sei. Es ist das übrigens ein alter Fehler der Theologie, daß sie sich zu viel Beweise

hat zuschieben lassen, wo sie ganz gemüthlich warten könnte, wie der Gegner mit seinem Beweise zurecht komme, und wir wollen ihn deßwegen auch Wallon nicht zu hoch anrechnen.

Meignan's Werk ist entstanden aus Vorlesungen, welche der Verfasser, der inzwischen den bischöflichen Stuhl von Chalons an der Marne bestiegen, im Jahre 1863, also vor dem Erscheinen von Renans Leben Jesu, an der Sorbonne gehalten. Der Verf. hat für gut befunden, die Form von Vorlesungen beizubehalten und der von ihm behandelte Stoff vertheilt sich auf 21 Vorlesungen und 2 Anhänge. In der ersten Vorlesung wird ein Ueberblick über die Geschichte des Rationalismus gegeben, in der zweiten die angebliche Unabhängigkeit, oder wie wir sagen, Voraussetzungslosigkeit der rationalistischen Exegese geprüft und daran eine Auseinandersetzung über die Grundsätze der wahren Kritik angeschlossen. Von der dritten bis sechsten Vorlesung erhalten wir eine ausführliche Erörterung über das Wunder, in der namentlich die angebliche Unvereinbarkeit des Wunders mit der Unveränderlichkeit der Naturgesetze und dem Begriff der historischen Entwicklung ebenso gründlich wie originell besprochen wird. Mit der 7. Vorlesung geht der Verf. auf die eigentliche Vertheidigung der Evangelien als schriftlicher Documente über. In dieser Vorlesung sowie in der 8. bespricht er die Bedeutung und Stellung der Evangelien im Haushalt des Christenthums im Gegensatz zu den bezüglichen Vorstellungen des Protestantismus, ein Punkt, den wir für sehr bedeutsam halten und auf den wir wieder zurückkommen werden. Mit der 9. Vorlesung wird die Darlegung der innern Beweise für die Authenticität der Evangelien be-

gonnen und bis zur dreizehnten fortgesetzt. Hier weist der Verf. die Genauigkeit der in den neutestamentlichen Büchern befindlichen Angaben in Bezug auf historische, numismatische und namentlich geographische Verhältnisse nach, eine Genauigkeit, von der er zeigt, daß sie von Schriftstellern, die den erzählten Begebenheiten der Zeit oder dem Raum nach ferner gestanden, nicht hätte erreicht werden können. Die Vorlesungen 14—24 verbreiten sich über die äußern Zeugnisse, zunächst über die der Heiden, sodann über die der Häretiker, endlich über die der Väter. In der 21. Vorlesung endlich wird zunächst die Integritätsfrage der Evangelien besprochen, sodann wird die gegenseitige Uebereinstimmung und die Abweichung der Synoptiker unter einander zu erklären versucht, woran sich eine Lösung der gegen die Aechtheit des Johannesevangelium erhobenen Schwierigkeiten anschließt.

Man erkennt aus dieser Uebersicht des Inhaltes leicht, daß der Verf. es vortrefflich verstanden, seinen Stoff zu gruppiren, und daß er nichts Wesentliches übergangen hat, was zur Lösung seiner Aufgabe dienen konnte. Er hat sogar nach unsern Begriffen mehr gethan, als wir in Deutschland bei Behandlung des gleichen Gegenstandes für nothwendig erachten, indem er auch die Wunderfrage in den Kreis seiner Ausführungen gezogen hat, eine Frage, welche wir der Apologetik zuzuweisen pflegen, während wir die Vertheidigung der neutestamentlichen Bücher ausschließlich auf historisch exegetischem Wege führen. Welcher von den beiden Methoden der Vorzug gebühre, ist nicht leicht zu entscheiden. Wir erlangen mit unserer Methode den Vortheil, daß wir zum voraus ein Element aus der Discussion eliminiren, das der Rationalismus unberechtigter-

weise immer wieder in dieselbe einzuschmuggeln sucht. Nach dem rationalistischen Dogma von der Unmöglichkeit oder wenigstens Unbeweisbarkeit des Wunders sind nämlich eine große Anzahl Erzählungen des N. T. unwahr. Nun aber wollen die Rationalisten nicht bis zu der Behauptung fortgehen, daß diese Erzählungen Lügen seien; es bleibt ihnen also nichts übrig, als die Abfassung der historischen Bücher des N. T. so spät anzusetzen, daß sie nicht mehr als Berichte von Augenzeugen gelten können und die Möglichkeit sich eröffnet, in der Zwischenzeit zwischen den Begebenheiten und ihrer Niederschreibung eine Mythenbildung oder wie man das Ding heißen mag, anzunehmen. Zum Beweise aber für die spätere Abfassung der fraglichen Bücher verwendet der Rationalismus offen oder versteckt das Vorkommen von Wundererzählungen in denselben: weil sie solche Erzählungen enthalten, lautet die Behauptung, können sie nicht von Zeitgenossen und Augenzeugen herrühren. Das Unberechtigte eines solchen Verfahrens leuchtet von selbst ein; denn keine Thatsache steht so fest wie die, daß auch von Zeitgenossen und Augenzeugen Wunder erzählt und die Erzählungen sogar eidlich bekräftigt werden. Das Vorkommen von Wundern in einer Erzählung beweist also nicht gegen den Ursprung der letztern von einem Zeitgenossen oder Augenzeugen. Deßwegen müssen wir dem Rationalismus gegenüber immer wieder die Forderung erheben, daß die Frage nach der Authentie der neutestamentlichen Bücher unabhängig von der Frage nach der Möglichkeit, Wirklichkeit und Beweisbarkeit des Wunders behandelt werde und deßwegen weisen wir die letztere Frage einer andern Disciplin als der Exegese zu. Dagegen hat die Methode des Verfassers den Vortheil, den Bedürfnissen

eines weitern, nicht bloß theologischen Leserkreises mehr zu entsprechen. Behandelt muß die Wunderfrage doch werden und man muß froh sein, wenn solche Leute ein Buch lesen, man kann sie nicht auch noch von Pontius zu Pilatus schicken.

Die Ausführung der einzelnen Parthien des Buches müssen wir als eine sehr gelungene bezeichnen. Der Verfasser hat die einschlägigen Fragen gründlich studirt und so ist es ihm auch gelungen, das wichtigere von dem unwichtigern zu scheiden. Es sind überall gerade die Ausschlag gebenden Punkte, auf welche er seine Untersuchung richtet. Die directe Anredeweise, wie sie die Form von Vorlesungen bedingte, hat wohl hie und da zu einigen Weitläufigkeiten geführt, im Großen und Ganzen ist aber die Darstellung des Verfassers sehr concis und vermeidet namentlich äußerst glücklich das leere rhetorische Pathos, zu dessen Entfaltung die Gelegenheit sich nahe genug legte. Die Hauptwirkung auf den Leser wird durch den streng logischen Gang der Erörterung, die gelungene Disposition des Stoffes und den warmen Ton der Darstellung erzielt.

Das wenigste Neue für deutsche Leser werden die Ausführungen des Verfassers über die innern und äußern Zeugnisse für die Authentie der Evangelien darbieten, weil dieser Stoff bei uns in der mannigfachsten Weise ventilirt und nahezu erschöpft ist. Dagegen werden sicher die Untersuchungen des Verfassers über die Wunderfrage großes Interesse erregen. Es zeigt sich schon hier das, worin wir seinen Vorzug vor Wallon hauptsächlich begründet finden, nämlich, daß er sich nicht begnügt, nur ausgetretene Wege durch Beiführung weitern Materials wieder zu beschottern, sondern daß er sich auch neue Bahnen zu brechen sucht.

In dieser Beziehung erscheint uns die Widerlegung des von der angeblichen Unveränderlichkeit der Naturgesetze hergenommenen Einwurfes gegen die Wunder als ebenso neu wie zutreffend. Der Verf. benützt hier die Resultate der modernen Geologie ohne Anstand und zum Vortheil der guten Sache, während in Deutschland noch Bücher erscheinen und gepriesen werden, in welchen man dieselben vermittelst scholastischer Spitzfindigkeiten in das Reich der Träume verweisen möchte. Daß er aber mit seinen Argumenten eine wunde Stelle des Rationalismus getroffen, beweist die Promptheit, mit der Renan den Streich zu pariren suchte; denn die Ausführung, welche sich in seiner Schrift „die Apostel" S. 41 (der deutschen Ausgabe) findet, ist sicher auf unsern Verfasser gemünzt, der aber ruhig entgegnen kann, daß Renan ihn entweder nicht verstanden oder nicht hat verstehen wollen.

Den glücklichsten Griff scheint uns der Verfasser mit den in der 7. und 8. Vorlesung enthaltenen Ausführungen gethan zu haben. Es ist fast allgemeine Annahme, daß die confessionellen Unterschiede bezüglich der Frage von der Entstehung der Evangelien von keinem erheblichen Belang seien, und daß es also bei Vertheidigung der Authentie derselben ziemlich gleichgültig sei, ob sie von gläubig protestantischem oder katholischem Standpunkte aus geführt werde. Diese Annahme ist als irrthümlich zu bezeichnen, und wir dürfen keinen Anstand nehmen, dieß auszusprechen, so sehr es uns widerstrebt, nach irgend einer Seite hin, die Kluft zwischen den Confessionen zu erweitern. Das protestantische Schriftprincip setzt eine ganz bestimmte Anschauung von der Entstehung der Evangelien voraus, die Anschauung nämlich, daß dieselben als eigentliche Lehrbücher

für Christen geschrieben seien, daß sie als solche ausreichend und jedem verständlich sein mußten, und daß mit Entstehung derselben die mündliche Ueberlieferung ihre Berechtigung und ihre Bedeutung verloren habe. Diese Anschauung ist schon wegen ihrer Exclusivität wissenschaftlich nicht haltbar. Sie kann zutreffen, aber auch das Gegentheil ist möglich und dieß würde in unserem Fall lauten, daß die Evangelien geschrieben seien für die, welche „draußen standen", nicht um ihre Kenntniß in christlichen Dingen zu vermehren, sondern um Vorwürfe und Anklagen, die sich an gewisse auch ihnen nicht verborgen gebliebene Thatsachen anknüpften, abzustreifen, daß sie eben deßwegen unvollständig ausfallen mußten, daß zu ihrem allseitig richtigen Verständniß ein besonderer Schlüssel nothwendig blieb, und daß diesen Schlüssel gerade die mündliche Ueberlieferung bildete. Diese Möglichkeit kann nicht geläugnet werden; denn gleiches oder ähnliches kommt auch sonst in der Geschichte vor und es wäre erst zu beweisen, daß bei den Evangelien zum voraus etwas anderes angenommen werden müsse. Man glaube nicht, daß dieß ein gleichgiltiger Punct sei. Es folgt aus jener Anschauung, daß jeder Verfasser eines Evangelium schreiben mußte, was er wußte und nichts übergehen durfte, was für den christlichen Unterricht von Bedeutung sein konnte. Wohin man aber mit dieser Folgerung kommt, hat Strauß in seinem ersten Leben Jesu gezeigt. Die Widersprüche, die er dort zwischen den Evangelien etablirte, beruhen ihrer Hauptmasse nach auf dem Weißnichtsbeweis d. h. auf der Annahme, daß wenn eine Thatsache von einem Evangelisten nicht referirt wird, dieser sie auch nicht gewußt habe. Strauß' erstes Leben Jesu bildet aber nicht nur die Grundlage des zwei-

ten, sondern auch aller der Schriften, die von „Halben oder Ganzen" über den gleichen Gegenstand von rationalistischem Standpunct aus geschrieben sind. Sie alle setzen es als ausgemachte Thatsache, welche durch Strauß hinlänglich an das Licht gezogen sei, voraus, daß zwischen den Evangelien zahllose Widersprüche obwalten, und wenn sie sich einmal darauf einlassen, diese Behauptung zu erhärten, so spielt auch bei ihnen der Weißnichtsbeweis die erste Rolle. Da die vielen Gegenschriften, die gegen Strauß erschienen, im wesentlichen mit ihm auf dem gleichen Standpunct stehen, so vermochten sie höchstens nachzuweisen, daß die Annahme von Widersprüchen, zu der Strauß gegriffen, nicht nothwendig sei, keineswegs aber ist ihnen gelungen, diese Annahme als eine unmögliche, vom Standpunct der historischen Wissenschaft aus unzulässige zu erweisen.

Daher glauben wir es als einen wirklichen Fortschritt anerkennen zu müssen, wenn Meignan, bevor er an seine eigentlich exegetische Aufgabe geht, das protestantische Schriftprincip einer Untersuchung unterzieht. Das Resultat, zu dem er gelangt, ist, daß die Evangelien darauf angelegt seien, unvollständig zu sein, und daß die heiligen Schriftsteller mit Fleiß und klarem Bewußtsein vieles übergangen haben, was sie wohl wußten und was auch für den christlichen Unterricht von großer Bedeutung gewesen wäre. Der Raum verbietet uns, auf das Einzelne dieser geistreichen Untersuchung einzugehen. Doch können wir uns nicht enthalten, einen Abschnitt derselben mit den eigenen Worten des Verfassers herauszuheben. Nachdem derselbe die im Allgemeinen für literarische Production ungünstige Zeitlage in der Periode der Entstehung unserer Evangelien gezeichnet, nachdem er ferner auf den Zustand der Ver-

folgung, in welchem das Christenthum sich befand, aufmerksam gemacht und die besondere Gefährlichkeit des schriftlichen Documents in der römischen Gerichtspraxis geschildert, fährt er fort: En pareil cas, les chrétiens avaient-ils interêt à multiplier des pièces de conviction à leur charge? Allaient-ils oublier ce précepte du Maître: *Soyez* (entre vous) *simples comme des colombes, et* (devant vos ennemis) *prudents comme des serpents? — Gardez-vous des hommes, gardez-vous du vieux levain des pharisiens:* **Cavete ab hominibus. Cavete a fermento pharisaeorum.** Quelle règle de conduite devaient suivre les Apôtres et suivaient-ils en effet, dans de telles circonstances? Ils n'écrivaient que par nécessité et en écrivant ils taisaient tout ce qu'il n'était pas indispensable de confier au parchemin. Par précaution, ils aimaient à reproduire dans les mêmes termes ce qui avait été déjà publié et ils s'attachaient à n'y ajouter que ce qui importait au moment. De cette façon, ils diminuaient la responsalité et le danger. Les derniers écrits étaient réglés par les premiers: la plus grande réserve était imposée à ceux qui avaient des raisons d'écrire quelque chose d'inédit. Il y a plus: la loi du secret obligeait les chrétiens à taire les mystères aux Juifs et aux païens. Il fallait échapper aux prétextes d'accusation et exprimer chaque chose dans le langage et par le symbole convenus. Ce qui s'est pratiqué à toutes les époques de proscription et de persécution, était aussi en usage chez les premiers chrétiens.

Wir brauchen wohl kaum zu sagen, daß wir mit diesen Sätzen einverstanden sind: wir predigen ja seit Jahren

ähnliches in Deutschland, freilich so ziemlich für taube Ohren. Doch können wir uns durch den wenig einladenden Erfolg unserer Bemühungen nicht abschrecken lassen; denn wir halten es für einen verhängnißvollen wissenschaftlichen Fehler, daß man bei Erforschung der Entstehungsgeschichte der Evangelien und des N. T. überhaupt, von dem Zustand der Verfolgung, in welchem sich damals das Christenthum befunden, Absehen genommen. Wir bedauern nur, daß der Verfasser seine Anschauungen bloß apologetisch verwerthet hat. Allerdings ist damit schon viel gewonnen. Hat man die Berechtigung aufgezeigt, dem Strauß'schen Weißnicht ein Willnicht entgegenzustellen, so ist damit der ganze Aufbau seines ersten Lebens Jesu umgestürzt, und die Nothwendigkeit begründet, was seitdem in der Evangelienfrage geleistet worden, einer totalen Revision zu unterziehen, wobei sich herausstellen muß, daß man auf ein noch weniger haltbares Fundament, denn auf Sand gebaut hat. Allein wir glauben, jene Gedanken lassen sich auch positiv verwenden zu einem andern als dem bisher üblichen Ausbau der gesammten neutestamentlichen Einleitung. Es ist nämlich klar, daß wenn wir von den Evangelisten ein Willnicht behaupten, wir ihnen nicht das Willnicht eines verzogenen Kindes zuschreiben dürfen, sondern daß wir uns auf die Frage gefaßt halten müssen: warum wollten sie nicht? Diese Frage ist ebenso berechtigt, als sie verhältnißmäßig leicht zu beantworten ist, sobald sie nur einmal ernstlich gestellt wird. Das Material dazu liegt theils in ausdrücklichen Zeugnissen, theils in den Peripetieen der zeitgenössischen Geschichte, theils aber, und vorzüglich, in dem was die Evangelien selbst enthalten, so lange man sie nur nicht nöthigt, etwas anderes zu sagen,

als ihre Verfasser gewollt und so lange man an der Voraussetzung festhält, daß, was diese gesagt, sie auch sagen gewollt. Hat man aber jene Frage beantwortet, so ergibt sich die Antwort auf die connere Frage von selbst: warum haben sie gewollt, warum haben sie dieß und nichts anderes in ihre Schrift aufgenommen? Wer den Versuch gemacht, wird bald erkennen, daß er durch Lösung dieser Fragen festen Boden unter den Füßen bekommt, um zu Lösung der weitern Fragen nach dem Zweck, nach der historischen Situation, nach der Integrität u. s. w. fortzuschreiten [1]). Wir zweifeln nicht, daß dem Verf. die Tragweite seiner Gedanken auch in dieser Richtung vollkommen klar geworden und wir wünschen nur, daß ihm die hohe kirchliche Würde, welche er gegenwärtig bekleidet, Zeit und Kraft übrig lasse, um von ihnen aus eine Umgestaltung der neutestamentlichen Einleitung zu versuchen.

Die Natur der Sache brachte es mit sich, daß der Verf. eine Menge einzelner historischer Punkte besprechen mußte. In dieser Beziehung sind wir allerdings mannigfach anderer Ansicht als er, doch können wir ihm auch für diese Fälle das Zeugniß sorgfältiger Forschung und gesunder Auffassung nicht versagen. Nur eines ist uns schwer

1) Es ist dieß allerdings „Tendenzkritik“ getrieben, aber wie wir glauben, eine berechtigte. In unserer Zeit, wo der Bogen zu soviel und soviel honorirt wird, kann man auch gedankenlos schreiben und die Frage, was denn der Verfasser bezweckt habe, eine sehr müßige werden. In einer Zeit aber, wo eine Zeile Blut und Leben kosten kann, darf man derartige Schreiberei nicht voraussetzen. Man würde vielmehr den betreffenden Schriftstellern Unrecht thun durch die Annahme, daß sie nicht jedes Wort, das sie der Feder anvertraut, sorgfältig erwogen hätten und wenn man diese Erwägungen sich klar zu machen sucht und ihnen ihr Recht angedeihen läßt, thut man nur, was ein gewissenhafter Kritiker als seine Aufgabe anerkennen muß.

begreiflich gewesen, nämlich wie der Verf. die vielverhandelte Stelle Iren. adv. haer. III, 1, 1 noch so auffassen mag, als ob durch dieselbe die Abfassung der Evangelien des Marcus und Lucas in die Zeit nach dem Tode der Apostel Petrus und Paulus verlegt werde. Er faßt das ἔξοδος in der Bedeutung von Tod, was wie wir anderwärts nachgewiesen, philologisch unmöglich ist. Allerdings tritt der Mißgriff bei unserem Verf. nicht so grell hervor, wie sonst bei Vertretern dieser Auffassung; denn er läßt die Sätze: Ita Matthaeus u. s. f. abhängig sein von dem Satze: et postea per Dei voluntatem in Scripturis nobis tradiderunt fundamentum et columnam fidei nostrae futurum, ignorirt also das dazwischenliegende und namentlich den Satz, in welchem von einem Ausgehen der Apostel in alle Welt die Rede ist. Bei diesem Verfahren verliert das ἔξοδος freilich seine nothwendige Relation, in welchem es zu jenem Ausgehen steht und wodurch der Sinn desselben — als eines Ausgehens in alle Welt — zum voraus festgestellt wird, aber das Verfahren selbst ist nicht zu billigen. Eigentlich müßte bei demselben das Wort unerklärt bleiben; denn da es ohne Attributivbeifügung steht, müßte es seine nähere Bestimmung durch das vorhergehende erhalten haben und da dieß der Fall nicht wäre, so müßte es vom philologischen Standpunct aus immer als ein Gewaltstreich betrachtet werden, wenn man ihm eine bestimmte Bedeutung, also z. B. Ausgehen aus dem Leben (Tod) oder Ausgehen aus einer Localität u. s. f. geben wollte.

Von den beiden Anhängen gibt der erste eine elegante französische Bearbeitung des Aufsatzes, in dem wir ein bis dahin unbeachtetes Zeugniß des Papias (Qu.S. 1864. S. 3 ff.) veröffentlicht und besprochen haben. Wir müssen

dem Verfasser unsern besten Dank für diese Bemühung aussprechen. Denn wie seltsam es klingen mag, wir haben derselben das Bekanntwerden unseres Fundes auch in Deutschland über den engen Leserkreis der Quartalschrift hinaus zu verdanken. Wir täuschen uns nämlich schwerlich, wenn wir annehmen, daß Tischendorf wohl nicht ohne die Schrift Meignan's in Rom Kenntniß von unserer Arbeit bekommen hätte, und durch Tischendorf ist diese erst in weitern Kreisen bekannt geworden und bildet auch für protestantische Gelehrte einen Gegenstand der Verhandlung. Wir werden auf die betreffenden Discussionen wohl später zurückkommen, glauben aber diese Gelegenheit benützen zu dürfen, um zu erklären, daß wir durch dieselben in nichts von unsern früher ausgesprochenen Ansichten zurückgebracht worden sind.

Der zweite Anhang beschäftigt sich mit dem Begriff der Inspiration. Der Verfasser gibt hier nicht eine selbstständige Abhandlung, sondern stellt die Ansichten anderer Theologen neben einander. Doch läßt er seine eigene Meinung leicht erkennen, die einer Ueberspannung jenes Begriffs keineswegs hold ist. Wir sind damit vollständig einverstanden, um so mehr als uns unsere Studien gezeigt haben, daß zu allen Zeiten die Spannung des Inspirationsbegriffs in demselben Verhältniß zunahm, als sich die Loslösung von dem Organismus der Kirche zu Particularismus und Individualismus einleitete und weiterbildete. Daß schließlich ein überspannter Inspirationsbegriff in sein Gegentheil, in die Läugnung der Inspiration umschlagen muß, versteht sich von selbst. Das vorsichtige Verfahren des Verf. in dieser Angelegenheit scheint darauf hinzudeuten, daß er sich mit seiner Ansicht in Frankreich etwas

vereinzelt fühlt. Wundern würde uns das nicht bei dem großen Ansehen, das Bossuet dort noch genießt, dessen strenger Inspirationsbegriff mit den bekannten vier Propositionen in engerem Zusammenhang steht, als man vielleicht glauben möchte.

Aberle.

10.

Die Entstehung und Ausbreitung des Christenthums in den ersten drei Jahrhunderten. Vorträge gehalten im Winter 1864—65 von **Karl Harder**, Prediger. I. Theil. Neuwied und Leipzig. Verlag der J. H. Heuser'schen Buchhandlung. 1865. 8. 188 Seiten. Preis 3 fl. 36 kr.

Schon reichen unsere Compendien über das Wissenswerthe und unsere Realencyclopädien über alles Mögliche nicht mehr aus: jede Stadt und jedes Städtchen muß seine Wintervorlesungen haben für das sogenannte gebildete Publicum und bald dürfte es fahrende Ritter Athene's geben, die einem so tief gefühlten Bedürfnisse auch in Bädern entsprechen möchten.

Zu dieser Sorte geistiger Nahrung gehören diese Vorträge. Nach einer Einleitung verbreiten sich die drei nächsten Vorlesungen über die Vorbereitung des Christenthums im griechischen und römischen Heidenthum und im Orient und den Boden, auf dem das Christenthum herangewachsen ist: Alles erstaunlich kurz und erschreckend oberflächlich, zum Theil sehr irrig. Die Vorlesungen Nr. 5 und 6 haben es mit dem Leben Jesu zu thun, besprechen die verschiedenen Auffassungen desselben und versuchen ein eigenes Bild

vom Leben des Erlösers zu entwerfen. Daran schließt sich Nr. 7 Gründung der ersten Christengemeinde zu Jerusalem. Sodann von 8—12 die vier Säulen des Christenthums: Petrus, Jakobus, Johannes und Paulus nebst einem Streifzuge durch ihre Schriften; 13. das Gemeindeleben zur apostolischen Zeit und endlich 14. die Verfolgungen der apostolischen Gemeinden.

Es versteht sich von selbst, daß wir die Irrthümer dieser Broschüre nicht aufführen, denn sonst müßten wir sie Satz für Satz wiederholen. Es genügt, den Standpunct aufzuzeigen, den der Autor selbst als den seinigen bezeichnet, was er in der Einleitung thut. Der rationalistische soll es nicht sein, der spiritualistische auch nicht, auch nicht der mythische, noch überhaupt ein philosophischer (sehr wahr!) wie z. B. der sittliche Kant's, am allerwenigsten aber der orthodoxe. Denn unter Orthodoxie versteht er das in Dogmen gefaßte Christenthum, oder vielmehr den geistlosen, unsittlichen Abfall vom Christenthum, und wo er darauf stößt, wird er so toll, wie ein gewisses Thier vor der rothen Farbe. Natürlich kommt Alles übel weg, was mit Orthodoxie zusammenhängt, wie äußere und innere Mission, ja sogar die Diakonissenanstalten: „Dem, der tiefer schaut, ist doch die Einrichtung von Diakonissenanstalten ein betrübendes Zeichen der Zeit. Sie sind ein Beweis, daß das christliche Leben aus den Gemeinden immer mehr entflieht, darum nur sind jene Anstalten nothwendig geworden. Müßte es nicht die Pflicht jeder Gemeinde sein, für ihre Armen und Kranken zu sorgen? — wozu dann noch besondere Anstalten?" — (S. 176.) Und doch schreibt derselbe Verfasser S. 171: „zur Unterstützung der Männer, welche im Vorstande waren, sah man sich auch

genöthigt, Frauen hinzuzufügen, damit auch der weibliche Theil der Gemeinde mit gleicher Liebe versorgt würde. Nur Frauen waren im Stande, den Genossen ihres Geschlechts in Krankheitsfällen die nöthigen Dienste zu leisten. Sie waren von Natur darauf angewiesen und wohl überhaupt für jede, auch für die Krankenpflege der Männer, besonders geeignet. In manchen Fällen mochten sie auch auf die zweckmäßigste Art für die Armen sorgen, die Bedürfnisse derselben besser erkennen und die richtigsten Mittel zur Abhilfe anzuwenden verstehen. Es war daher die Erwählung von Diakonissen eine Nothwendigkeit."

„Was ist nun aber sein Standpunct?" Der rein menschliche. „Wir kennen nämlich nichts Höheres, als das rein Menschliche, welches sich uns vollendet in der Person des Erlösers entgegenstellt" (S. 18).

In haltlosem Schwanken muß der Autor sich stark widersprechen; denn trotz der Abfertigung eines Strauß'S greift er bei einem Wunder zur Poesie (S. 109), bei anderen trotz der derben Zurückweisung des vulgärsten Rationalismus des weiland Heidelberger Paulus (S. 65) läßt er das Wirkliche nicht gelten, sondern verlangt, daß man es als Hülle eines geistigen Substrats ansehe, läßt er (S. 62) Christus geboren werden, leben und sterben, wie andere ausgezeichnete Menschen auch und „dieser Auffassung haben sich vorzugsweise die Germanischen Völker des Mittelalters angeschlossen und sie auf ihren weiten Zügen vom fernen Asien bis an die Meerenge von Gibraltar getragen."

Dieß mag genügen, um den Geist des Verfassers zu kennzeichnen.

11.

La nouvelle Allemagne et les intérêts catholiques par M. l'abbé **Delarc.** Paris, 1867.

H. Abbé Delarc stellt in der vorliegenden Broschüre (Abdruck aus dem Correspondant) eine vornehmlich auf die einschlägige deutsche Litteratur sich stützende Untersuchung über die religiösen Interessen an, wie sie in unserm Vaterlande nach dem vorjährigen Kriege sich gebildet haben. Die Anschauung des Verfassers erhellt im Wesentlichen aus dem Rath, den er namentlich den Süddeutschen gibt, der preußischen Regierung trotz der durch sie gewährten religiösen Freiheit kein zu unbedingtes Vertrauen zu schenken, da die Gerechtigkeit, welche sie im Allgemeinen der katholischen Kirche widerfahren lasse, wie aus ihrem anderweitigen Handeln hervorgehe, nichts weiter als ein Act der der Veränderlichkeit unterworfenen Politik sei. Gegenüber der religiösen Tyrannei der Kleinstaaten wäre allerdings die von Preußen gewährte Freiheit eine unmittelbare Wohlthat; aber wer bürge für die Dauer derselben? »Les bleus sont toujours les bleus, sagte Napoleon I.; ist zu hoffen, daß die Kaiserkrone Karl des Großen auf dem Haupte des Königs von Preußen die Gedanken und Gesinnungen dieses Sohnes Calvin's ändere?" (Anspielung auf die Annahme der reformirten Religion durch den Kurfürsten von Brandenburg im Jahr 1613.)

Der Verf. bekundet eine für einen Franzosen nicht ganz gewöhnliche Kenntniß der religiösen Verhältnisse Deutschlands und insofern wird die Arbeit von seinen Landsleuten nicht ohne Gewinn gelesen werden; der deutsche Leser aber dürfte, was bei der ganzen Sachlage und dem nächsten Zweck der Broschüre ohne Präjudiz gegen den Herrn Abbé gesagt werden kann, nichts Neues aus derselben erfahren. Der Vorschlag, — um noch etwas Besonderes zu berühren — der zu einer gemeinsamen Action in Sachen der Unterrichtsfreiheit gemacht wird (S. 15), ist so allgemein und ohne Rücksicht auf die thatsächlichen Verhältnisse Deutschlands, daß man beim ersten Anblick seine Entstehung auf fremdem Boden erkennt. Um einen richtigen Einblick in die Geschichte der religiösen Frage in unserm Heimathlande zu erhalten (S. 16), sollte ein Ausländer überhaupt es nicht außer Acht lassen, die hierüber erschienene deutsche Litteratur zu erforschen, und der Franzose namentlich sich von der Einbildung befreien, als ob seine eigene Regierung in den kirchlichen Streitigkeiten diesseits des Rheins die katholischen Interessen gefördert habe.

Funk.

Inhaltsverzeichniß

des

neunundvierzigsten Jahrgangs der theologischen Quartalschrift.

I. Abhandlungen.

Seite

II. Recensionen.

III. Literarischer Anzeiger.

Nro. 1. 2. und 3. am Ende des ersten, zweiten und dritten Heftes.



